Mânie și timp

Eseu politico-psihologic

Peter Sloterdijk (n. 1947) este un celebru filosof și om de cultură german. Între 1968 și 1974 studiază germanistică, istorie și filosofie la Universitatea din Hamburg, unde-și va lua și doctoratul un an mai târziu. În ani '80 lucrează ca scriitor liber profesionist, timp în care-și scrie cea mai cunoscută carte, *Critica rațiunii cinice* (1983), despre care Jürgen Habermas avea să declare că este cel mai important eveniment filosofic de după război. Din 1992 predă la Universitatea din Karlsruhe, pe care o conduce începând cu 2001, deși ține cursuri în paralel și la Academia de Arte Frumoase din Viena.

Alte opere cunoscute ale sale sunt: trilogia *Sfere* (apărută între 1998 și 2004), eseul *Reguli pentru parcul uman* (1999), *Mânie și timp* (2006).

Peter Sloterdijk

Mânie și timp

Eseu politico-psihologic

Traducere din limba germană și note de
Andrei Anastasescu

EDITURA
ART

Introducere

Primul cuvânt al Europei

La începutul primei fraze a tradiției europene, în versul care deschide *Iliada*, apare cuvântul „mânie", fatal și solemn ca un apel ce nu admite opoziție. Și, așa cum i se potrivește oricărui complement direct al unei fraze bine construite, substantivul acesta e la acuzativ. „Cântă zeiță, mânia ce-aprinse pe-Ahil Peleianul […]." Faptul că acesta este primul cuvânt exprimă deslușit un patos înalt. Ce fel de relație cu mânia le e propusă ascultătorilor la începutul magic al cântecului eroic? Mânia de la care a început totul în Occidentul antic – cum vrea recitatorul să vorbească despre ea? O va zugrăvi ca pe o forță ce-i antrenează pe oamenii pașnici în peripeții înfricoșătoare? Cel mai funest și mai uman dintre afecte ar trebui, prin urmare, domolit, înfrânat, înăbușit? E bine să fugim din calea lui ori de câte ori se anunță la alții și se trezește în noi înșine? Ar trebui să-l sacrificăm de fiecare dată pe altarul unei mai bune înțelegeri, al unei înțelegeri neutralizate?

După cum ne dăm seama numaidecât, aceste întrebări ne îndepărtează de obiectul nostru: mânia lui Ahile. Lumea antică și-a croit propriile drumuri spre mânie, drumuri care nu mai pot fi cele ale modernilor. Dacă aceștia din urmă apelează la terapeuți sau formează numărul poliției, inițiații de altădată se adresau tărâmului de dincolo. Pentru a face să răsune primul cuvânt al Europei, Homer o invocă pe zeiță, urmând un vechi obicei al rapsozilor și convingerea că acela care plănuiește fapte lipsite de modestie se cuvine să înceapă cât mai modest. Nu eu, Homer, garantez reușita cântului meu. A cânta înseamnă dintotdeauna a deschide gura pentru ca forțele superioare să se facă auzite. Dacă rostirea mea are succes și inspiră autoritate, răspunderea este a muzelor și, dincolo de muze, cine știe, a zeului sau a zeiței înseși. Dacă se stinge fără să fi fost auzit, cântul n-a suscitat interesul puterilor

superioare. În cazul lui Homer, verdictul divin s-a dovedit a fi limpede. La început a fost cuvântul „mânie", iar cuvântul a fost eficace.

> *Menin aiede, thea, Peleiadeo Achileos*
> *Oulomenen, he myri Achaiois alge eteke…*
>
> „Cântă, zeiță, mânia ce-aprinse pe-Ahil Peleianul,
> Patima crudă ce-aheilor mii de amaruri aduse;
> Suflete multe viteze trimise pe lumea cealaltă […]."[1]

Versurile invocației din *Iliada* prescriu cât se poate de limpede în ce fel trebuie să întâmpine grecii, popor exemplar al civilizării occidentale, iruperea mâniei în viața muritorilor – cu uimirea cuvenită unei apariții. Primul apel al tradiției noastre culturale – dar mai e, oare, valabil acest „noastre"? – exprimă rugămintea ca tărâmul de dincolo să vină în sprijinul cântului despre mânia unui luptător neîntrecut. Cântărețul nu-și propune însă – lucru semnificativ – niciun fel de înfrumusețare. De la primele rânduri, el pune accent pe forța funestă a mâniei eroice: acolo unde se manifestă ea, plouă cu lovituri în toate părțile. Grecii înșiși au de suferit din pricina ei chiar mai mult decât troienii. Încă de la începutul războiului, mânia lui Ahile se îndreaptă contra alor săi, pentru a se întoarce pe frontul grecilor abia cu puțin înainte de bătălia decisivă. Tonul primelor versuri hotărăște programul: sufletele eroilor învinși – pe care originalul grecesc le califică prin epitetul „viteze"[2], dar care sunt prezentate, în general, ca fantome indistincte – coboară în Hades, în timp ce trupurile lor fără viață – Homer spune: „ei înșiși" – sunt devorate de păsări și de câini sub cerul liber.

Cu ritmicitate euforică, vocea cântărețului trece alunecând peste orizontul existenței, de unde se pot relata asemenea întâmplări. De-a lungul epocii clasice, a fi grec și a auzi această voce sunt sinonime. Acolo unde ea e deslușită, un lucru devine imediat comprehensibil:

---

[1] Homer, *Iliada*, trad. de George Murnu, Univers, București, 1985, pp. 39 și urm. (Primul cuvânt al originalului grecesc este „mânie" (*n. tr.*) [în cuprinsul acestui volum, notele traducătorului sunt marcate prin mențiunea „n. tr.", în timp ce restul notelor, nemarcate, îi aparțin autorului – *n. red.*].

[2] În germană, *stattlich* – „impunător, puternic" (*n. tr.*).

războiul și pacea denumesc faze ale unui context vital în care activitatea cu normă întreagă a morții nu e pusă niciodată la îndoială. Alt mesaj al epopeii este acela că moartea îl întâlnește pe erou devreme. Dacă expresia „glorificare a violenței" a avut vreodată sens, locul ei ar trebui să fie în acest preludiu la cel mai vechi document al civilizației europene; ar desemna însă aproape contrariul a ceea ce semnifică în accepțiunea ei actuală, inevitabil depreciativă. A cânta mânia înseamnă a o face memorabilă, dar ceea ce e memorabil se află în vecinătatea grandiosului și a ceea ce se cuvine venerat perpetuu, ba chiar în vecinătatea binelui. Aceste valorizări se opun atât de net gândirii și sensibilității moderne, încât, probabil, vom fi nevoiți să recunoaștem: nu ne va fi dat, în ultimă instanță, să avem un accces veritabil la esența concepției lui Homer despre mânie.

Ne vin în ajutor doar unele aproximări indirecte. Înțelegem, în orice caz, că aici nu e vorba de mânia sfântă de care vorbesc sursele biblice. Nici de indignarea pe care i-o provoacă profetului infamiile îndreptate împotriva lui Dumnezeu, nici de mânia lui Moise care sfărâmă Tablele Legii în timp ce poporul se veselește cu vițelul de aur, nici de ura însetată de dor a psalmistului care abia așteaptă ziua când „cel fără prihană" „își va scălda picioarele în sângele celor răi"[3]. De asemenea, mânia lui Ahile nu are multe în comun cu mânia lui Yahweh, dumnezeul timpuriu – și încă prea puțin sublim – al furtunii și al pustiei, care merge „spumegând" înaintea poporului din Exod și care-i nimicește pe prigonitorii acestuia cu vijelii și revărsări de ape.[4] Dar la fel de puțin e vorba de izbucnirile profane ale mâniei omenești, pe care le au în fața ochilor, mai târziu, sofiștii și filozofii doctrinei morale atunci când predică idealul stăpânirii de sine.

Adevărul este că Homer se mișcă într-o lume ce stă sub semnul unui belicism fericit și nelimitat. Oricât de întunecate ar fi orizonturile acestui univers făcut din lupte și moarte, culoarea fundamentală a tabloului e dată de mândria de a fi martor la asemenea spectacole

---

[3] Psalmul 58, 11 [Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, trad. de Dumitru Cornilescu, Editura Universității Emanuel, Oradea, 2002 – *n. tr.*].

[4] *Cf.* Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt, 2002, p. 13.

și destine. Vizibilitatea lor luminoasă atenuează duritatea faptelor – e ceea ce a desemnat Nietzsche prin termenul, format artificial, de „apolinic". Niciun modern nu se poate imagina pe sine într-o epocă trecută, în care noțiunile de război și de fericire formează o constelație rezonabilă; pentru primii auditori ai lui Homer, aceste noțiuni sunt inseparabile. Legătura lor e consfințită de un cult al eroilor în stil vechi, pe care modernii nu și-l mai pot reprezenta decât între ghilimelele educației istorice.

Pentru antici, eroismul nu era o atitudine rafinată, ci, dimpotrivă, cea mai vitală raportare posibilă la faptele vieții. În ochii lor, o lume lipsită de figuri eroice ar fi însemnat neantul – o stare în care oamenii ar fi rămas fără apărare, la cheremul naturii. *Physis*-ul face totul, iar omul e neputincios: acesta ar fi fost principiul unui univers fără eroi. Eroul, în schimb, oferă dovada că și oamenii pot săvârși fapte și lucrări, câtă vreme se bucură de bunăvoința divină; de aceea, primii eroi sunt celebrați numai ca făptuitori (*Tatentäter*) și ca făuritori de lucrări (*Werkevollbringer*). Faptele lor stau mărturie pentru cel mai de preț lucru pe care-l pot trăi muritorii, atunci ca și mai târziu: deschiderea unui luminiș de non-neputință și de non-indiferență în desișul datelor naturale. În relatările despre aceste fapte licărește prima veste bună: sub soare se petrece mai mult decât indiferentul și imuabilul. După ce faptele reale au fost săvârșite, relatarea lor răspunde la această întrebare: de ce fac oamenii ceva și nu mai degrabă nimic? Fac ceva pentru ca lumea să fie extinsă prin ceea ce e nou și glorios. Cum cei care au înfăptuit noul au fost reprezentanți ai speciei umane – chiar dacă unii întru totul excepționali –, ei le deschid și celorlalți oameni (atunci când ascultă povești despre faptele și suferințele eroilor) o cale de acces la mândrie și la uimire.

Noul însă nu poate să apară ca știre actuală. Pentru a fi legitim, el trebuie să se camufleze, luând forma prototipului, a străvechiului, a ceea ce se reîntoarce veșnic, și să se întemeieze pe adeziunea zeilor, premeditată cu mult timp înainte. Când noul se prezintă ca eveniment imemorial, ia naștere mitul. Epopeea este forma mai mobilă, mai

amplă și mai solemnă a mitului, adecvată recitării în cetăți, în piețele satelor și în fața publicului citadin al Antichității.[5]

Nevoia de erou reprezintă condiția a tot ce va urma. Doar în virtutea faptului că mânia înfricoșătoare este indispensabilă figurii războinice a eroului, rapsodul se poate adresa zeiței ca s-o angajeze pentru douăzeci și patru de cânturi. Dacă mânia ce nu poate fi cântată decât cu ajutor divin n-ar fi ea însăși de natură superioară, simplul gând de a o invoca pe zeiță s-ar dovedi blasfemator. Numai pentru că există o mânie conferită de sus, e legitim ca zeii să fie implicați în treburile zbuciumate ale oamenilor. Cine cântă mânia sub asemenea auspicii celebrează o forță care-i scoate pe oameni din amorțirea lor vegetativă, așezându-i sub un cer înalt și avid de spectacol. Muritorii respiră mai liber de când își închipuie că zeii sunt niște spectatori care se delectează cu comedia pământească.

Aceste stări de lucruri îndepărtate de noi ar fi mai ușor de înțeles dacă ne gândim că, potrivit concepției antice, eroul și cântărețul lui comunică unul cu altul într-un sens autentic religios. Religiozitatea este asentimentul dat de oameni propriei mediumnități. Înzestrările mediale[6] urmează, după cum se știe, trasee diferite, dar aceste trasee se pot intersecta în anumite puncte nodale. Pluralismul „mediilor" e, deci, o situație care datează din stadii timpurii ale civilizației. În această epocă mediile nu sunt însă aparatele tehnice, ci oamenii înșiși, cu potențialele lor organice și intelectuale. Așa cum rapsodul ar vrea să fie portavocea unei puteri cântătoare, la fel și eroul se simte brațul mâniei care săvârșește faptele memorabile. Laringele unuia și brațul celuilalt formează împreună un corp hibrid. Brațul înarmat cu paloș al luptătorului îi aparține nu atât lui însuși, cât zeului care, pe drumul ocolit al cauzelor secundare, intervine în rosturile oamenilor; și îi aparține, firește, unui cântăreț căruia eroul, pe lângă propriile arme, îi datorează

[5] E contrazisă astfel legenda, răspândită printre teologi, potrivit căreia mitul semnifică întotdeauna transfigurarea lumii existente, în timp ce distanța față de lume și critica ar lua naștere abia odată cu vorbirea profetică. În realitate, mitul este deja tot atât de profetic pe cât este profetismul încă mitic.

[6] Referitoare la „mediu" în sens parapsihologic și/sau la „medii" ca mijloace de comunicare a informațiilor (*n. tr.*).

gloria eternă. Astfel, relația zeu–erou–rapsod constituie prima încrucișare medială eficientă. Cei o mie de ani care i-au urmat lui Homer în spațiul mediteraneean vorbesc mereu despre Ahile și despre utilitatea lui pentru muzele războinice.

Nu e nevoie să zăbovim prea mult asupra constatării că nimeni, în zilele noastre, nu mai poate gândi așa în mod autentic – eventual cu excepția câtorva locuitori ai culmilor ezoterice, unde revrăjirea lumii a făcut progrese mai mari. În rest, nu numai că am încetat să judecăm și să simțim ca anticii, dar îi și disprețuim tacit pentru că au rămas „copiii timpului lor", prizonieri ai unui eroism care nouă ni se pare doar arhaic și nepotrivit. Ce obiecții i se pot aduce lui Homer din perspectiva zilelor noastre și conform deprinderilor valabile aici, pe câmpie? Ar trebui să-i reproșăm că a lezat demnitatea umană definindu-i în mod prea direct pe indivizi ca medii ale unor ființe superioare și dominatoare? Că a neglijat integritatea victimelor, celebrând puterile care le-au vătămat? Că a neutralizat violența arbitrară și că a transformat rezultatele unor lupte în judecăți divine nemijlocite? Sau reproșul ar trebui atenuat și redus la constatarea că Homer a căzut pradă nerăbdării? Că n-a așteptat predica de pe munte și n-a citit dialogul *De ira* al lui Seneca, acest breviar al controlului stoic al afectelor, care a constituit un model pentru morala creștină și umanistă?

În orizontul lui Homer nu există, desigur, niciun punct vulnerabil în fața unor asemenea obiecții. Cântecul despre energia eroică a unui războinic, plasat la începutul eposului antic, ridică mânia la rang de substanță din care e alcătuită lumea – dacă admitem că „lume" desemnează aici cercul de personaje și de scene din viața aristocrației militare a Eladei din primul mileniu precreștin. S-ar crede că o asemenea viziune și-a pierdut valabilitatea cel târziu de la Iluminism încoace. Dar a respinge complet această imagine a lucrurilor marcată de primatul luptei e, probabil, mai puțin ușor pentru realistul cultivat al zilelor noastre decât ar vrea să creadă sensibilitatea pacifistă curentă. Nici modernii n-au neglijat vreodată cu totul sarcina de a gândi războiul; ba mai mult, această misiune a fost asociată multă vreme cu polul masculin

al educației.[7] Elevii Antichității erau deja evaluați după etalonul războiului atunci când păturile superioare ale Romei au importat, odată cu celelalte modele ale culturii elene, și belicismul epic al dascălilor ei, fără ca din acest motiv să-și uite câtuși de puțin propriul militarism autohton. Și astfel, începând din Renaștere, când puterea de exemplu a elinilor pentru învățământul public din statele naționale în curs de formare a fost invocată din nou cu urmări pe termen lung, tineretul Europei a reînceput să-l învețe, generație după generație. Putem afirma, oare, că și așa-numitele războaie mondiale din secolul XX au fost, printre altele, reiterări ale războiului troian – organizate de state-majore ai căror generali, de fiecare parte a liniilor inamice, se credeau cei mai de seamă dintre ahei, ba chiar urmașii mâniosului Ahile și vectorii unei vocații atletico-patriotice de învingători glorioși în fața posterității?[8] Eroul nemuritor moare de nenumărate ori. Și nu i-a prezentat Karl Marx condoleanțe contesei Hatzfeld, în septembrie 1864, după ce fruntașul proletar Lassalle și-a pierdut viața într-un duel, scriindu-i că acesta din urmă „a murit tânăr, în triumf, ca Ahile"?[9]

Nu putem ști, ce-i drept, dacă Homer – ca și, ceva mai târziu, Heraclit și, mult mai târziu, Hegel – credea deja că războiul e tatăl tuturor lucrurilor. De asemenea, e incert – și mai degrabă improbabil – ca el, patriarhul istoriei războiului și profesorul de greacă a nenumărate generații, să fi știut ceva despre „istorie" și „civilizație". Singurul lucru sigur este că universul *Iliadei* e țesut de la un capăt la altul din faptele și suferințele mâniei (*menis*), așa cum *Odiseea*, ceva mai târzie, declină faptele și suferințele vicleniei (*metis*). Pentru ontologia arhaică, lumea e suma luptelor ce trebuie purtate în ea. Mânia epică îi apare celui ce o cântă sub forma unei energii primordiale, izvorând din sine însăși, ireductibilă ca furtuna și lumina soarelui. Ea este chintesența forței active. Întrucât poate, ca substanță primă, să revendice predicatul „din sine", ea își precedă toate provocările locale. Eroul și *menis*-ul lui

---

[7] *Cf.* Raymond Aron, *Clausewitz, den Krieg denken*, Frankfurt, 1980, și Robert Kaplan, *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York, 2001.

[8] Pentru legătura inconștientă dintre umanism și belicism, *cf.* Heiner Mühlmann, Bazon Brock, *Krieg und Kultur*, 2003.

[9] Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, vol. 30, Berlin, 1972, p. 673.

formează, pentru Homer, o pereche inseparabilă, astfel încât, ținând seama de această uniune prestabilită, orice tentativă de a deduce mânia din împrejurări exterioare devine superfluă. Ahile e mânios așa cum e înghețat Polul Nord, cum e învăluit în nori Olimpul, cum e bătut de vânturi Mont Ventoux.

Ceea ce nu exclude posibilitatea ca motivele mâniei să-i pregătească scena; cu toate acestea, rolul lor se mărginește *stricto sensu* la a o pro-voca, fără să-i modifice esența. În calitate de forță care asigură coeziunea lăuntrică a lumii învrăjbite, ea menține unitatea substanței în multitudinea erupțiilor. Preexistă tuturor manifestărilor ei și supraviețuiește, rămânând neschimbată, cheltuirilor celor mai intense. Dacă Ahile stă ghemuit în cortul lui, negru de supărare, ofensat, aproape paralizat, furios pe propriii lui oameni pentru că marele comandant de oști Agamemnon i-a răpit-o pe frumoasa sclavă Briseis – un „dar de onoare" înzestrat cu înaltă valoare simbolică –, această situație nu dăunează cu nimic naturii lui strălucitor-mânioase. Marele luptător se remarcă prin capacitatea lui de a suferi din pricina unei jigniri; nu are încă nevoie de virtutea de învins a „renunțării". Îi e de ajuns să știe că are dreptate și că Agamemnon îi datorează ceva. În concepția vechilor greci, această datorie există în mod obiectiv, întrucât onoarea marelui luptător este, la rândul ei, de natură obiectivă sau concretă. Când cel care e primul doar după rang îi refuză o favoare celui care e primul după forță, onoarea acestuia din urmă e terfelită la cel mai înalt nivel. Episodul supărării prezintă puterea lui Ahile în stare de suspensie mocnită – eroii trec și ei prin momente de nehotărâre și de furie întoarsă înăuntru. Dar un impuls suficient de puternic poate să repornească motorul *menis*-ului. Când e dat acest impuls, urmările vor fi destul de fascinante și de terifiante, încât să fie demne de un „nimicitor de orașe" care deține recordul pentru douăzeci și trei de așezări[10] trecute prin foc și sabie.

Tânărul favorit al lui Ahile, Patroclu, care purtase cu semeție pe câmpul de luptă armura prietenului său, a fost răpus de Hector, războinicul de frunte al troienilor. Îndată ce vestea fatalei întâmplări face înconjurul taberei grecești, Ahile își părăsește cortul. El și mânia

[10] *Cf.* Homer, *Iliada*, op. cit., cântul IX, v. 323-324 (*n. tr.*).

lui formează din nou un întreg, iar mânia va dicta de acum înainte, fără șovăială, cursul acțiunii. Când eroul cere o armură nouă, însăși lumea de dincolo se grăbește să-i îndeplinească dorința. Mânia care-l năpădește pe erou nu e nici măcar limitată la corpul lui; ea pune în mișcare o rețea ramificată de acțiuni în ambele lumi. Cu agresivitate furtunoasă, *menis*-ul preia intermedierea dintre nemuritori și muritori: îl îndeamnă pe Hefaist, zeul-fierar, să dea tot ce are mai bun atunci când făurește noile arme; îi dă aripi lui Tetis, mama eroului, ajutând-o astfel să străbată mai repede drumul dintre fierăria subpământeană și tabăra grecilor pentru a-și aduce soliile. Dar în cercul cel mai lăuntric al eficacității ei, mânia îl orientează din nou pe luptător către ultimul său dușman fatidic – îl consacră prezenței reale a luptei. Pe câmpul de luptă, îl călăuzește spre locul menit de providență, unde va răbufni cu maximă intensitate, devenind o forță extremă care se descătușează și cotropește. În fața zidurilor Troiei, atinge perfecțiunea. Ajunsă acolo, face tot ce trebuie ca să atragă atenția fiecărui martor asupra convergenței dintre explozie și adevăr.[11] Numai faptul că, în cele din urmă, nu mânia lui Ahile, ci viclenia lui Odiseu duce la căderea cetății asediate ne ajută să înțelegem un lucru: chiar și pe câmpia fatală din fața Troiei trebuia să existe și o a doua cale spre izbândă. Oare Homer n-a văzut niciun viitor pentru mânia pură?

O asemenea concluzie ar fi pripită, căci Homer cel din *Iliada* face tot posibilul să propage demnitatea mâniei. În momentul critic, el subliniază cu ce forță explozivă s-a aprins mânia lui Ahile. Prezența ei se manifestă dintr-odată. Și tocmai caracterul ei imediat îi confirmă cu necesitate originea superioară. Ține de virtutea eroului elen faptul de a fi pregătit să devină un receptacul pentru energia care țâșnește fulgerător. Ne aflăm încă într-o lume a cărei dispoziție spirituală poartă o amprentă mediumnică nedisimulată: așa cum profetul e un mediator pentru cuvântul sacru de protest, la fel și războinicul devine un

[11] Pentru o notă despre supraviețuirea eruptivității antice a mâniei în „teologia naturală a exploziei" prezentă în cultura modernă de masă, *cf.* P. Sl., „Bilder der Gewalt – Gewalt der Bilder: Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie", în Christa Maar, Hubert Burda (*ed.*), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln, 2004, pp. 333 și urm.

instrument pentru forța ce se acumulează brusc în el, ca să răzbată în lumea sensibilă.

În această ordine a lucrurilor, secularizarea afectelor e încă necunoscută. Termenul de secularizare desemnează punerea în practică a programului ce rezidă în propoziții europene concepute normal. Prin ea sunt imitate în plan real raporturile pe care le instituie topica: subiectele acționează asupra obiectelor și le impun dominația lor. E inutil să mai spunem că universul acțiunii la Homer e complet străin de asemenea raporturi. Nu oamenii au pasiunile lor, ci mai curând pasiunile au oamenii lor. Acuzativul e încă neguvernabil. Într-o atare situație, e de la sine înțeles că Dumnezeu Unul se lasă așteptat. Monoteismul teoretic nu poate veni la putere decât atunci când filozofii vor postula cu toată seriozitatea obiectul[12] frazei drept principiu al lumii. Atunci însă va trebui ca și subiectele să-și aibă pasiunile lor, pe care și le vor controla în calitate de stăpâni și posesori. Până atunci domnește pluralismul spontan, în care subiectele și obiectele își schimbă locurile constant.

De aceea mânia trebuie cântată la momentul potrivit, atunci când i se întâmplă celui care o poartă în el; nici Homer nu are altă intenție când raportează în întregime îndelungatul asediu al Troiei și căderea cetății (la care aproape nimeni nu mai spera) la misterioasa forță de luptă a protagonistului, a cărui pizmă condamnase la eșec cauza grecilor. El profită de momentul în care mânia năvălește în purtătorul ei. Memoria epică nu mai trebuie decât să urmeze cursul evenimentelor, dictat de conjuncturile forțelor. Decisiv e faptul că războinicul însuși simte un fel de prezență numinoasă îndată ce se stârnește mânia sublimă. E singurul motiv pentru care mânia eroică, dacă se manifestă prin instrumentul ei cel mai înzestrat, înseamnă mai mult decât o criză de nervi profană. În termeni mai elevați: prin pornirea pătimașă, zeul câmpului de luptă îi vorbește luptătorului. Înțelegem numaidecât de ce în asemenea clipe vocile secunde aproape că nu se mai aud. Astfel de puteri sunt, cel puțin la începuturile lor, naive, monotematice, întrucât pun stăpânire cu totul pe om. Ele revendică întreaga scenă

[12] „Obiect“ are aici sensul de complement (*n. tr.*).

pentru exprimarea unuia și a aceluiași afect.[13] În cazul mâniei pure, nu există o viață interioară încâlcită, o lume psihică ocultă și un secret privat prin prisma căruia eroul să fie mai ușor descifrabil pentru oameni. Dimpotrivă, aici e valabil principiul potrivit căruia interiorul actorului trebuie să devină pe de-a-ntregul manifest și public, pe de-a-ntregul faptă și, pe cât posibil, cânt. E caracteristic pentru mânia năvalnică faptul că ea se confundă fără rest cu propria-i expresie risipitoare; când expresivitatea totală dă tonul, nu mai poate fi vorba de reținere și de cumpătare. Firește că lupta se dă mereu „pentru ceva", dar, mai presus de toate, ea servește la revelarea energiei războinice în sine; strategia, scopul războiului, prada vin mai târziu.

Acolo unde se aprinde mânia, îl găsim pe războinicul complet. Când eroul dezlănțuit pornește la luptă, se realizează o identitate a omului cu forțele ce-l pun în mișcare, identitate la care visează oamenii domestici în momentele lor cele mai bune. Nici chiar ei, oricât de obișnuiți ar fi să amâne și să aștepte, n-au uitat complet acele momente din viața lor în care elanul acțiunii părea să izvorască din împrejurările înseși. Această contopire cu impulsul pur am putea s-o numim – împrumutând o expresie a lui Robert Musil – utopia vieții motivate.[14]

În schimb, pentru oamenii sedentari – țăranii, meșteșugarii, zilerii, copiștii, primii funcționari –, ca și pentru terapeuții și profesorii de mai târziu, virtuțile șovăitoare sunt cele care indică direcția; cine stă în banca virtuții nu știe, de regulă, care va fi următoarea lui sarcină. El trebuie să asculte sfaturile ce i se dau din diverse părți și să-și descifreze deciziile într-un murmur general în care nicio linie melodică nu întruchipează vocea principală. Pentru oamenii de rând, evidența

---

[13] Chiar mai târziu, fenomenologia stoică a mâniei stăruie asupra faptului că aceasta din urmă nu poate să rămână ascunsă. Toate celelalte vicii pot fi ascunse, „mânia însă se dă singură pe față (*se profert et in faciem exit*), și, cu cât este mai puternică, cu atât se revarsă mai fățiș (*quantoque maior, hoc effervescit manifestius*)". Toate afectele „au semnele lor" (*apparent*), dar mânia nu se mulțumește să se arate, ea sare în ochi (*eminet*). Seneca, „De Ira (Despre mânie)", cartea întâi, cap. I, 5 și 7, trad. de Elena Lazăr, în *Scrieri alese*, Minerva, București, 1981, pp. 8 și 9. În secolul XX, psihologia academică a vorbit uneori despre „reacții explozive"; *cf.* Ernst Kretschmer, *Medizinische Psychologie*, Leipzig, 1930, pp. 183 și urm.

[14] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, pp. 1209 și urm.

e inaccesibilă în clipa de față; ei se pot servi, în cel mai bun caz, de cârjele obișnuinței. Obișnuința oferă surogate terestre de certitudine. Dar oricât de stabile ar fi aceste surogate, ele nu oferă prezența vie a convingerii. Pentru cel care are însă mânia, timpul palid a luat sfârșit. Ceața se ridică, contururile se încheagă, linii clare trimit acum la obiect. Atacul incandescent știe unde vrea să ajungă. Mâniosul în mare formă „țâșnește în lume așa cum țâșnește glonțul în toiul bătăliei“[15].

[15] Expresie împrumutată de la Heinrich Mann, care, în eseul lui din 1925, dedicat lui Napoleon, nota despre fatidicul corsican: „A țâșnit în lume așa cum țâșnește glonțul în toiul bătăliei. Revoluția l-a trimis cu această misiune […].“ Vom arăta mai jos că ideea de revoluție se bazează, nu în ultimul rând, pe o modernizare a *menis*-ului antic. Sâmburele ei psihologic stă în transformarea subiectului într-un centru activ de colectare a mâniei lumii.

Lumea thymotică: mândrie și război

Ingenioasa lectură aplicată lui Homer de filologul clasic Bruno Snell ne-a atras atenția, în cursul reexaminării contemporane a *Iliadei*, asupra structurii marcat premoderne a psihologiei și a acțiunii epice. În eseul central din încă incitantul său studiu *Die Entdeckung des Geistes* [Descoperirea spiritului], eseu dedicat imaginii omului la Homer, Snell a scos în evidență un aspect foarte important: personajele epice din epoca cea mai veche a culturii scrise occidentale sunt încă aproape complet lipsite de caracteristicile marcante ale subiectivității în accepția clasică a termenului – cu precădere de interioritatea reflexivă, de monologul intim și de efortul de controlare a afectelor dirijat de conștiință.[16] Snell descoperă la Homer conceptul latent de personalitate compozită și de personalitate-receptacul, similare în multe privințe imaginii omului postmodern cu „tulburări disociative" cronice. De departe, eroul Antichității timpurii ne duce cu gândul, într-adevăr, la „personalitatea multiplă" a zilelor noastre. În cazul lui, pare să nu existe încă un principiu hegemonic interior, un „eu" coerent care să asigure unitatea câmpului psihic și să-i dea posibilitatea de a se cuprinde pe sine. Dimpotrivă, „persoana" se dovedește a fi un punct de întâlnire a afectelor sau a energiilor parțiale, care i se înfățișează gazdei lor – individul capabil de trăiri și de acțiuni – precum niște oaspeți veniți de departe, spre a o utiliza pentru dorințele lor.

Mânia eroului nu poate fi deci înțeleasă ca atribut structural, inerent personalității sale. Războinicul eficace e mai mult decât o fire extrem

---

[16] Bruno Sell, „Die Auffassung des Menschen bei Homer", în *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946, pp. 15-37.

de irascibilă și agresivă. La fel de puțin sens are să vorbim despre personajele homerice așa cum vorbesc psihologii școlari despre elevii-problemă. Aceștia l-ar caracteriza numaidecât, după toate regulile artei, drept un delegat al ambițiilor exaltate ale părinților lui[17] – ca și cum ar fi precursorul acestor copii-minune ai tenisului, cu psihicul ruinat, ai căror genitori-antrenori stau în primul rând la fiecare partidă. Întrucât aici ne mișcăm încă, pe de-a-ntregul, într-o zonă dominată de psihologia receptaculelor, trebuie să ținem seama de regula fundamentală a acestui univers psihic: mânia ce se aprinde la anumite intervale reprezintă un supliment energetic al psihicului eroic, nu însușirea lui personală sau complexul lui intim. Cuvântul generic, în greacă, pentru „organul" din pieptul eroilor și al oamenilor în care iau naștere puternicele porniri pătimașe este *thymos* – el desemnează focarul de excitare al sinelui mândru și, totodată, „simțul" receptiv prin care li se comunică muritorilor apelurile zeilor. Însușirea suplimentară sau „accesorie" a pornirilor din *thymos* explică, de altfel, absența, atât de stranie pentru moderni, a unei instanțe de înfrânare a afectelor în rândul personajelor homerice. Eroul este, așa-zicând, un profet căruia-i revine sarcina de a actualiza pe loc mesajul propriei forțe. Forța eroului îl însoțește pe acesta așa cum însoțește un geniu persoana ce i-a fost dată spre ocrotire. Când forța se manifestă, protejatul ei trebuie să meargă alături de ea.[18]

Cu toate că actorul nu e stăpânul și posesorul afectelor sale, ar fi greșit să-l considerăm simplul lor instrument orb și lipsit de voință. *Menis*-ul face parte din categoria energiilor invazive, care, potrivit psihologiei poetice și filozofice a elenilor, trebuie privite ca niște haruri venite din lumea de dincolo. Așa cum oricărui om înzestrat astfel i se cere să administreze darul ce i-a fost încredințat, și eroul trebuie, în calitate de păzitor al mâniei, să intre într-un raport conștient cu aceasta.

---

[17] *Cf.*, ca o curiozitate, Jürgen Manthey, *Die Unsterblichkeit Achills. Vom Ursprung des Erzählens*, München și Viena, 1997, pp. 31 și urm.

[18] Cu privire la concepția antică despre geniu, *cf.* scrierea retorului roman Censurinus, *De die natali*, precum și Peter Sloterdijk, *Blasen – Sphären I*, cap. 6, „Seelenraumteiler", Frankfurt pe Main, 1998, pp. 421 și urm.

Heidegger, pe care nu e greu să ni-l imaginăm ca pe un turist îngândurat pe câmpia din fața Troiei, ar spune probabil: și a lupta înseamnă a gândi.

După ce *psyche*-ul grec a trecut de la virtuțile eroico-războinice la privilegiile civile, mânia dispare treptat de pe lista carismelor. Nu rămân decât entuziasmele mai spirituale, cele enumerate de Platon în *Phaidros*, într-o privire generală asupra „posedărilor" binefăcătoare ale *psyche*-ului, îndeosebi medicina inspirată, „dar[ul] de-a străvedea cu duhul" și cântul înălțător, dăruit de muză. Platon introduce și un entuziasm nou, paradoxal: *mania* lucidă a contemplării ideilor, pe care se va sprijini noua știință a filozofiei, întemeiată de el. Sub influența acestei discipline, *psyche*-ul „manic", limpezit prin exerciții logice, se îndepărtează definitiv de începuturile sale „menice": a început izgonirea marii mânii din civilizație.[19]

De atunci, mânia nu mai e binevenită printre cetățeni decât în anumite condiții stricte; ca furie în stil vechi, ea nu mai are ce căuta în lumea citadină. Doar teatrul dionisiac de la Atena o mai înfățișează uneori în ipostaza ei violentă de patimă arhaică – bunăoară în *Aias* al lui Sofocle sau în *Bacantele* lui Euripide –, dar, în genere, numai pentru a le reaminti muritorilor înfricoșătoarea libertate a zeilor de a distruge pe cine vor. Filozofii stoici care se vor adresa publicului civil de-a lungul generațiilor următoare vor susține, în cea mai bună manieră sofistă, afirmația că mânia este, de fapt, „nenaturală", deoarece contrazice esența rațională a omului.[20]

---

[19] *Cf.* Platon, „Phaidros", trad. de Gabriel Liiceanu, în *Opere IV*, pp. 440-441 și p. 447 (*n. tr.*).

[20] Seneca, *De ira*, Liber primus, 6: *Non est ergo natura hominis poenae appetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae appetens est* – „Așadar, natura umană nu este dornică de pedeapsă și de aceea mânia ce urmărește acest țel nu este firească omului" (cartea întâi, cap. VI, 4, *op. cit.*, p. 14). Se poate stabili o analogie îndepărtată între domesticirea filozofică a mâniei la greci și civilizarea mâniei lui Dumnezeu în teologia „patristică" a iudaismului postbabilonic, unde mutarea accentului pe expierea individualizată retrage premisele discursurilor profetice de amenințare despre mânia punitivă și distructivă a lui Dumnezeu. *Cf.* Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott*, loc. cit., pp. 48 și urm.

Domesticirea mâniei produce forma antică a unei noi virilități. Într-adevăr, resturile de afect utile polisului pot fi reintegrate în cultivarea civilă a *thymos*-ului: el supraviețuiește sub forma „curajului bărbătesc" (*andreia*), în lipsa căruia afirmarea de sine nu e posibilă nici pentru adepții modurilor de viață citadine. I se îngăduie și o a doua viață, ca mânie folositoare și „dreaptă", însărcinată să protejeze împotriva jignirilor și a pretențiilor nedrepte. În plus, îi ajută pe cetățeni să intervină energic în favoarea a ceea ce e bun și drept (cu un termen modern, a „intereselor"). Fără cutezanță (*Beherztheit*) – așa ar trebui tradusă, în acest context, expresia *thymos* –, o burghezie orășenească e, după cum se știe, de neimaginat. (În special pentru germani, această temă nu e lipsită de atracție, căci ei au publicat, după 1945, o ediție specială a cutezanței – mult lăudatul curaj civic, versiune *low-fat* a curajului pentru învinși, menit să familiarizeze cu bucuriile democrației o populație ezitantă din punct de vedere politic.) În plus, posibilitatea prieteniei între bărbați adulți depinde în continuare, în oraș, de premise thymotice, căci numai cel care prețuiește la concetățenii lui manifestarea originală a unor virtuți unanim respectate își poate juca rolul de prieten între prieteni, de egal între egali.[21] E de dorit să nu fii mândru doar de tine însuți, ci și de *alter ego*, de prietenul care se remarcă în fața comunității. Buna reputație a bărbaților rivali instituie fluidul thymotic al unei colectivități sigure de sine. *Thymos*-ul indivizilor apare acum ca element al unei forțe de câmp care dă formă voinței comune de succes. În acest orizont, cea dintâi psihologie filozofică a Europei se dezvoltă ca thymotică politică.

[21] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Ce este filozofia?*, trad. de Magdalena Mărculescu-Cojocea, Pandora, Târgoviște, 1999, pp. 144 și urm. (*n. tr.*).

Dincolo de erotică

În zilele noastre, se concretizează bănuiala că psihanaliza – care a servit în mare măsură, în secolul XX, drept disciplină-pilot în domeniul psihologiei – a nesocotit într-o privință esențială natura propriului ei obiect. Din obiecțiile sporadice aduse edificiului conceptual psihanalitic, încă de la începuturile doctrinei, a luat naștere azi un refuz al subordonării, așezat pe baze teoretice ferme. El își are originea nu atât în nesfârșitele certuri cu privire la insuficienta demonstrabilitate „științifică" a tezelor și a rezultatelor psihanalizei (certuri care, odată cu apariția recentă a volumului *Le Livre noir de la psychanalise*, agită din nou spiritele), cât în prăpastia tot mai adâncă dintre fenomenele psihice și conceptele școlii – un neajuns despre care autorii și practicienii creativi ai mișcării psihanalitice discută pe față de mai multă vreme. Nici îndoielile cronice referitoare la eficiența ei specifică nu reprezintă miezul dur al contradicției.

Sursa confuziei fundamentale căreia i-a căzut pradă psihanaliza trebuie căutată în intenția ei criptofilozofică, deghizată naturalist, de a defini condiția umană în întregul ei prin prisma dinamicii libidoului și deci a eroticii; situație ce nu i-ar fi fost neapărat fatală dacă interesul legitim al analiștilor față de polul erotic al psihicului, bogat în energie, s-ar fi asociat cu o atenție la fel de vie pentru polul energiilor thymotice. Ea însă n-a fost dispusă niciodată să trateze cu aceeași grijă pentru detaliu și cu aceeași gravitate thymotica oamenilor (bărbați sau femei): mândria lor, curajul, cutezanța, nevoia lor de a se afirma, dorința lor de dreptate, simțul lor pentru demnitate și onoare, indignarea și energiile lor războinice și răzbunătoare. Cu o anumită condescendență, fenomenele de acest gen au fost lăsate în seama adepților lui Alfred Adler și a altor interpreți, pretins mărginiți, ai complexelor de inferioritate. În

cel mai bun caz s-a admis că mândria și ambiția se pot impune când dorințele sexuale nu sunt îndeplinite adecvat. Această schimbare de program a psihicului a fost denumită, cu ironie seacă, sublimare – producerea sublimului pentru cei care au nevoie de el.

Psihanaliza clasică a refuzat cel mai adesea să accepte că ar exista o a doua forță fundamentală a câmpului psihic – situație ce n-a fost ameliorată mai deloc de construcții suplimentare ca „instinctul morții", sau de o figură mitică numită „destrudo"[22], *alias* agresivitate primară. Chiar și psihologia eului, introdusă mai târziu, n-a avut sens decât în mod compensator, și e de înțeles că le-a stat mereu ca un ghimpe în ochi freudienilor clasici, partizani ai inconștientului.

Conform predispoziției sale erotodinamice, psihanaliza a scos la lumină o bună parte din ura ce constituie reversul întunecat al iubirii. A reușit să arate că ura se supune unor legi asemănătoare celor care guvernează iubirea: și într-un caz, și în celălalt, proiecția și repetarea compulsivă sunt fenomene directoare. Dar ea a rămas aproape mută în fața mâniei provocate de aspirația spre succes, prestigiu, stimă de sine și de eșecurile acestei aspirații. Cel mai vizibil dintre simptomele ignoranței voluntare ce a decurs din paradigma analitică este teoria narcisismului, al doilea efort al doctrinei psihanalitice de a înlătura neconcordanțele teoremei oedipiene. În mod caracteristic, teza narcisismului se consacră, într-adevăr, afirmării de sine a omului, dar ar vrea, sfidând orice plauzibilitate, s-o includă în orbita unui al doilea model erotic. Ea se străduiește inutil să deducă bogăția cu totul aparte a fenomenelor thymotice din autoerotism și din fărâmițările lui patogene. E drept că formulează un program respectabil de educare a psihicului, având drept scop să transforme așa-numitele stări narcisice în iubire matură de obiect. Nu a căutat însă niciodată o cale formativă similară de producere a adultului mândru, a luptătorului, a omului înzestrat cu ambiție. Pentru psihanaliști, cuvântul „mândrie" nu e, cel mai adesea, decât un articol fără conținut din lexiconul nevroticului.

[22] Termen introdus în 1935 de psihanalistul italian Edoardo Weiss prin analogie cu „libido" și care semnifică energia instinctului morții (*n. tr.*).

Practic, ei au pierdut sensul acestui cuvânt din cauza unui exercițiu de uitare purtând numele de instruire.

Narcis e însă incapabil să-l ajute pe Oedip. Alegerea acestor personaje mitice exemplare dezvăluie mai mult despre cel care le-a ales decât despre natura obiectului. Cum ar putea compensa un adolescent la limita debilității mintale – incapabil să distingă între sine însuși și imaginea lui din oglindă – slăbiciunile unui bărbat care-și cunoaște tatăl abia în clipa în care îl ucide, ca apoi să procreeze din greșeală urmași cu propria lui mamă? Sunt doi îndrăgostiți pe cărări tulburi, amândoi se rătăcesc în așa măsură în dependențe erotice, încât e greu de spus care dintre ei ar trebui considerat cel mai demn de milă. Oedip și Narcis ar putea fi primii dintr-o galerie de prototipuri umane lamentabile. Asemenea personaje sunt de compătimit, nu de admirat, dar teoriile școlii ne îndeamnă să recunoaștem în destinele lor cele mai puternice modele pentru dramele existențiale ale tuturor oamenilor. Nu e greu să ne dăm seama ce tendință stă la baza acestor avansări în rang. Cine vrea să transforme oamenii în pacienți – adică în persoane fără mândrie – nu trebuie decât să ridice astfel de personaje la rangul de embleme ale condiției umane. În realitate, lecția lor ar fi trebuit să stea în avertismentul că iubirea oarbă și unilaterală își păcălește cu ușurință subiectul. Jalnicul adorator al propriei imagini și la fel de jalnicul amant al propriei mame nu pot fi considerați modele pentru existența umană decât dacă omul este înfățișat *ab ovo*, cu bună știință, ca marionetă a iubirii. Putem observa, de altfel, că bazele demersului psihanalitic au fost subminate în urma răspândirii excesive a ficțiunilor lui celor mai populare. Tinerii mai lucizi ai zilelor noastre știu încă, aproximativ, ce au însemnat Narcis și Oedip – dar destinele lor îi lasă mai degrabă reci. Nu mai văd în ei arhetipuri ale existenței umane, ci doar niște perdanți deplorabili și, până la urmă, destul de anodini.

Cine e interesat de om ca ființă caracterizată prin porniri de mândrie și de autoafirmare ar trebui să taie fără șovăială nodul eroticii suprasolicitate. S-ar întoarce atunci la concepția de bază a psihologiei filozofice a grecilor potrivit căreia sufletul nu se exprimă doar în eros și în aspirațiile acestuia spre unu și multiplu, ci tot atât de mult în impulsurile *thymos*-ului. În vreme ce erotica ne dezvăluie căi de acces la

„obiectele“ care ne lipsesc și care ne fac să ne simțim împliniți dacă le posedăm sau dacă le avem în apropierea noastră, thymotica le oferă oamenilor modalități de a pune în valoare ceea ce au, pot, sunt și vor să fie. Omul, credeau cu tărie primii psihologi, este creat în întregime pentru iubire, și anume în două feluri: potrivit erosului superior și unificator, în măsura în care sufletul e marcat de amintirea unei perfecțiuni pierdute; și potrivit erosului popular și risipitor, în măsura în care sufletul e supus mereu unei multitudini pestrițe de „pofte“ (sau, mai degrabă, de complexe de apetit și atracție). El nu trebuie nicidecum să se abandoneze exclusiv afectelor ce țin de dorință (*begehrende Affekte*). La fel de insistent trebuie să vegheze asupra exigențelor *thymos*-ului – la nevoie, cu prețul înclinațiilor lui erotice. E provocat să-și păstreze demnitatea și să dobândească respectul de sine, precum și respectul celorlalți, în lumina unor criterii superioare. Lucrurile stau așa și nu altfel pentru că viața îi cere fiecărui individ să urce pe scenele exterioare ale existenței și să-și demonstreze forțele între cei de-o seamă cu el, spre binele propriu și spre binele comun.

Oricine ar vrea să abolească a doua determinare a omului în favoarea celei dintâi ar eluda necesitatea unei duble formări psihice și ar inversa raportul energiilor în economia interioară [*Haushalt*]– în dauna stăpânului casei [*Hauswirst*]. Astfel de răsturnări radicale au fost observate în trecut, mai cu seamă în ordinele religioase și în subculturile impregnate de umilință, în care sufletele curate își urează unul altuia „pace“. În aceste cercuri eterice, întreg câmpul thymotic a fost ferecat prin acuzația de *superbia*, preferându-i-se deliciile modestiei. Onoarea, ambiția, mândria, înaltul sentiment de sine – toate au fost ascunse în spatele unei păduri dese de prescripții morale și de „adevăruri“ psihologice, care urmăreau să proscrie așa-zisul egoism. Instituit încă de timpuriu în civilizațiile imperiale și în religiile lor, resentimentul împotriva eului și a tendinței sale de a se pune în valoare și de a-și afirma ceea ce-i e propriu – în loc să fie fericit în starea de supunere – a abătut atenția, de-a lungul a nu mai puțin de două milenii, de la ideea că, în realitate, mult criticatul egoism nu reprezintă adesea decât *incognito*-ul celor mai bune posibilități umane. Abia Nietzsche a pus din nou lucrurile la punct.

În mod remarcabil, consumismul actual provoacă aceeași excludere a mândriei în favoarea eroticii fără să recurgă la altruism, la holism și la alte pretexte nobile, cumpărându-le oamenilor, prin avantaje materiale, interesul pentru demnitate. Astfel, *homo oeconomicus*, construct care, inițial, era complet neverosimil, își atinge până la urmă scopul în ipostaza consumatorului postmodern. Consumator pur este acela care nu mai cunoaște sau nu mai trebuie să cunoască alte pofte în afara celor ce-și au originea, pentru a folosi cuvintele lui Platon, în partea erotică sau aprinsă de dorință a sufletului. Nu degeaba instrumentalizarea nudității e un simptom de bază al civilizației consumului, atâta timp cât goliciunea se asociază mereu unui atentat la dorință. În general însă, clienții cărora li se cere să dorească nu sunt complet lipsiți de apărare. Ei parează atacul neîntrerupt asupra demnității inteligenței lor fie prin ironie continuă, fie prin indiferență deprinsă.

Costurile erotizării unilaterale sunt mari. Într-adevăr, scoaterea din scenă a thymoticului face ca zone foarte vaste ale comportamentului uman să devină ininteligibile – rezultat surprinzător dacă ne gândim că el n-a fost posibil decât în urma unui antrenament psihologic. Dacă ne lăsăm conduși de această interpretare greșită, nu vom mai înțelege oamenii în situații tensionate și conflictuale. Ca de obicei, o astfel de non-înțelegere adulmecă eroarea pretutindeni, nu însă și în propria optică. Întrucât observă la indivizi sau la grupuri „simptome" ca mândria, indignarea, mânia, ambiția, voința puternică de autoafirmare și combativitatea acută, partizanul civilizației terapeutice care a uitat *thymos*-ul se refugiază în ideea că acești oameni sunt, probabil, victimele unui complex nevrotic. Astfel, terapeuții se situează în tradiția moraliștilor creștini care vorbesc despre demonia naturală a egoismului îndată ce energiile thymotice se manifestă deschis. Și n-au aflat europenii, încă de pe vremea părinților Bisericii, că porniri ca mânia și mândria le netezesc păcătoșilor drumul spre genune? Într-adevăr, începând cu Grigore I, mândria, alias *superbia*, e prima pe lista păcatelor cardinale. Cu aproape două sute de ani înainte, Aurelius Augustinus văzuse în ea matricea răzvrătirii împotriva divinului. Pentru părintele Bisericii, *superbia* constituie o impietate survenită dintr-un refuz voluntar, faptul-de-a-nu-vrea-ceea-ce-vrea-Domnul (e de înțeles că această pornire

apare atât de des la călugări și la funcționari). Faptul că mândria e considerată mama tuturor viciilor exprimă convingerea că omul e făcut să se supună – și orice pornire care-l îndeamnă să iasă din ierarhie nu poate însemna decât un pas către pierzanie.[23]

Europa a trebuit să aștepte Renașterea și sedimentarea unei noi forme de mândrie citadină și burgheză pentru ca psihologia dominantă a umilității (*humilitas*), care li se potrivea de minune țăranilor, clericilor și vasalilor, să fie contracarată, cel puțin parțial, de o imagine neo-thymotică a omului. În redefinirea afectelor de performanță (*Leistungsaffekte*), ascensiunea statului național joacă un rol-cheie. Nu întâmplător, pionierii acestuia – în primul rând Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Smith, Hamilton și Hegel – și-au îndreptat din nou privirea asupra omului ca vector al pasiunilor valorizatoare: în special, setea de glorie, vanitatea, amorul-propriu, ambiția și dorința de recunoaștere. Niciunul dintre acești autori nu a nesocotit pericolele inerente unor asemenea afecte; totuși cei mai mulți au îndrăznit să scoată în evidență aspectele lor productive pentru conviețuirea oamenilor. De când burghezia își articulează, la rândul ei, interesul pentru valoarea intrinsecă și pentru demnitate – ba mai mult, de când oamenii întreprinzători ai secolului burghez dezvoltă un concept neo-aristocratic al succesului meritat[24], dresajele tradiționale ale umilinței sunt compensate printr-o cerere ofensivă de situații în care forțele, abilitățile și avantajele proprii să poată fi etalate în fața publicului.

---

[23] Ce-i drept, catalogul clasic al păcatelor capitale încă oferă un echilibru între viciile erotice și cele thymotice, în măsura în care atribuie *avaritia* (lăcomie), *luxuria* (desfrânare) și *gula* (poftă nestăpânită, lipsă de măsură) polului erotic, iar *superbia* (trufie, mândrie), *ira* (mânie) și *invidia* (invidie, pizmă) polului thymotic. Numai *acedia* (melancolie) se sustrage acestei împărțiri, întrucât exprimă o tristețe fără subiect și fără obiect.

[24] În versiunea clasică a devizei cetățenești din sec. al XVIII-lea: *Felix meritis* („fericit prin merite proprii"). Această maximă împodobește pe bună dreptate fațada uneia dintre cele mai frumoase clădiri clasiciste din Amsterdam, un templu al Iluminismului de pe Keizersgracht, construit în 1787 și care a funcționat o vreme, după 1945, ca sediu central al Partidului Comunist Olandez, iar astăzi adăpostește unul dintre cele mai vii centre culturale din Olanda.

Sub denumirea codificată de sublim, thymotica are o nouă șansă în lumea modernă. Nu e de mirare că omul bun al prezentului se retrage și din fața sublimului cu instinct sigur, de parcă ar adulmeca în el vechea primejdie. În mod și mai amenințător, lauda modernă a performanței (*Leistung*) duce la o repoziționare a elementului thymotic al existenței, iar când partizanii erosului tânguitor-comunicativ se opun, clamându-și nemulțumirea, acestui principiu pretins mizantropic, nu o fac fără simț pentru situația strategică.[25]

Misiunea constă deci în recucerirea unei psihologii care să aibă în centrul ei conștiința valorii intrinseci și forțele autoafirmării – o psihologie mai adecvată datelor psihodinamice fundamentale. Acest lucru presupune corijarea imaginii înjumătățite erotologic a omului, imagine care închide orizontul secolelor XIX și XX. Totodată se simte nevoia unei distanțări sensibile față de anumite condiționări adânc înrădăcinate în psihicul occidental, atât în vechile lor forme religioase, cât și în metamorfozele lor mai recente.

Înainte de toate, trebuie depășită bigoteria nedisimulată a antropologiei creștine, potrivit căreia omul, în calitatea lui de păcătos, este un animal bolnav de trufie, care nu poate fi ajutat decât prin umilitatea credinței. Să nu ne imaginăm că o mișcare menită să antreneze detașarea de această atitudine ar fi ușor de realizat sau că a fost deja înfăptuită. Chiar dacă acum jurnaliștii tastează în mod curent formula „Dumnezeu a murit", dresajele teiste ale umilității sunt aproape intacte în consensualismul democratic. Din câte ne dăm seama, e oricând posibil să declari moartea lui Dumnezeu și, în același timp, să conservi o masă de oameni cvasi-evlavioși. Chiar dacă majoritatea contemporanilor noștri sunt purtați de curente antiautoritare și chiar dacă au învățat să dea glas propriei nevoi de a se afirma, ei nu renunță, din perspectivă psihologică, la un raport de vasalitate semirebelă cu stăpânul protector. Cer „respect" și nu vor să se lipsească de avantajele dependenței. Pentru mulți e, probabil, și mai greu să se elibereze de bigoteria mascată a psihanalizei, a cărei dogmă afirmă că nici cel mai

[25] *Cf.* Robert Schaeffer, *The Resentment against Achievement. Understanding the Assault upon Ability*, Buffalo, 1988.

puternic om nu este altceva decât martirul voluntar al propriei suferințe amoroase, numite nevroză. Viitorul iluziilor e asigurat de această mare coaliție: atât creștinismul, cât și psihanaliza își pot apăra cu șanse de succes pretenția de a circumscrie ultimele orizonturi ale cunoașterii omului câtă vreme știu să-și mențină monopolul în definirea condiției umane prin *neajunsul* constitutiv, cunoscut înainte sub numele de păcat. Când neajunsul este la putere, „etica lipsei de demnitate“ dă tonul.

Astfel, cât timp cele două sisteme ingenioase ale bigoteriei domină scena, ele ascund privirii dinamica thymotică a existenței umane, indiferent dacă e vorba de indivizi sau de grupări politice. Prin urmare, dinamica afirmării de sine și a mâniei în sistemele psihice și sociale nu poate fi studiată. În acest caz fenomenele thymotice sunt abordate mereu prin prisma conceptelor nepotrivite ale eroticii. Supusă blocajului bigot, intenția directă nu se mai realizează niciodată cu adevărat, de vreme ce nu ne mai putem apropia de fapte decât prin mutări piezișe; și totuși, faptele nu se lasă complet mistificate, în ciuda răstălmăcirii lor din perspectivă erotică. Odată ce dificultatea e recunoscută ca atare, devine limpede că ea nu mai poate fi soluționată decât prin modificarea aparatului conceptual de bază.

Teoria ansamblurilor mâniei

Până acum, știința politică – mai bine zis, arta guvernării psihopolitice a comunităților – a avut cel mai mult de suferit de pe urma acestei abordări false, dar profund înrădăcinate în practica antropologiei psihologice occidentale. I-a lipsit o serie întreagă de axiome și de concepte care ar fi fost adecvate naturii obiectului ei. Ceea ce, din perspectivă thymotică, poate fi considerat fără ocoliș drept dat primordial nu se lasă descris deloc (sau doar în mod artificial) pe calea ocolită a conceptelor erotodinamice la îndemână. Vom enumera mai jos cele șase principii fundamentale ce pot servi drept puncte de pornire pentru o teorie a unităților thymotice.

– Grupările politice sunt ansambluri plasate în mod endogen sub tensiune thymotică.

– Acțiunile politice sunt declanșate în urma unor diferențe de tensiune între centrele ambiției.

– Câmpurile politice sunt modelate de pluralismul spontan al forțelor autoafirmative, ale căror raporturi reciproce se modifică în virtutea fricțiunilor interthymotice.

– Opiniile politice sunt condiționate și prelucrate prin operații simbolice aflate în relație neîntreruptă cu impulsurile thymotice ale colectivităților.

– Retorica – doctrina dirijării afectelor în ansamblurile politice – este thymotică aplicată.

– Luptele pentru putere din interiorul corpurilor politice sunt întotdeauna lupte pentru întâietate între indivizi încărcați thymotic – în limbaj comun: ambițioși –, împreună cu adepții lor; de aceea, arta politicului include procedee de reconciliere a învinșilor.

Dacă pornim de la pluralismul natural al centrelor de forță thymotice, trebuie să examinăm relațiile dintre ele conform unor legi de câmp (*Feldgesetzlichkeiten*) specifice. Acolo unde există relații reale de tip forță–forță, recursul la amorul-propriu al actorilor nu servește la nimic – sau e util doar sub aspecte secundare. În schimb, trebuie să statuăm mai întâi că unitățile politice (concepute convențional ca popoare și ca subgrupuri ale acestora) sunt, din perspectivă sistemică, mărimi metabolice. Ele nu rezistă decât ca entități producătoare și consumatoare, capabile să prelucreze stresul și să lupte cu adversari și cu alți factori entropici. E semnificativ că până în ziua de azi gânditorii de formație creștină și psihanalitică au probleme să admită că noțiunea de libertate nu are sens decât într-o perspectivă thymotică asupra omului. Îi secondează, cu exces de zel, economiștii, care pun în centrul apelurilor lor omul în ipostază de animal consumator; pentru ei, libertatea nu se manifestă decât în alegerea nutrețului.

Într-un sistem vital, randamentele interne sporite sunt stabilizate prin activități metabolice, atât la nivel fizic, cât și psihic. Homeotermia oferă cea mai impresionantă întruchipare a acestui principiu. Odată cu ea s-a produs, cam la „jumătatea evoluției", emanciparea organismului de temperaturile mediului înconjurător – deschiderea biologică spre libera mobilitate. De ea depinde tot ce se va numi mai târziu, în cele mai diverse nuanțări semantice, libertate. Dintr-un unghi de vedere biologic, libertatea reprezintă facultatea de a actualiza întreg potențialul de mișcări spontane, caracteristice unui organism.

Desprinderea organismului homeoterm de primatul mediului își află pandantul mental în impulsurile thymotice ale indivizilor, ca și ale grupurilor. În calitate de homeoterm moral, omul e condiționat de menținerea unui anumit nivel intern al respectului de sine – situație ce declanșează, de asemenea, o tendință de emancipare a „organismului" față de dominația mediului. Când se manifestă, impulsurile mândriei determină la nivel psihic o diferență între interior și exterior, în care polul sinelui prezintă în mod natural un tonus mai înalt. Dacă preferăm o exprimare mai puțin tehnică, putem reda aceeași idee prin teza potrivit căreia oamenii posedă un simț înnăscut al demnității și

al dreptății. Orice organizare politică a vieții în comun trebuie să țină seama de această intuiție.

Autostimularea actorilor prin cultivarea unor resurse thymotice ca mândria, ambiția, voința de afirmare, propensiunea spre indignare și simțul dreptății e caracteristică pentru funcționarea sistemelor exigente din punct de vedere moral, adică a civilizațiilor. Astfel de unități dezvoltă, în cursul materializării lor, valori proprii cu specific local, ajungând chiar să determine utilizarea unor dialecte universaliste. Observația empirică poate oferi dovezi concludente cu privire la felul în care sunt menținute în formă ansamblurile eficiente printr-un tonus intern ridicat – tonus care, în plus, se remarcă adesea printr-un stil agresiv sau provocator de raportare la mediul înconjurător. Rolul de a stabiliza conștiința propriei valori într-un grup revine unui sistem de reguli care, în teoria recentă a culturii, e desemnat prin termenul de *decorum*.[26] În civilizațiile de învingători, *decorum*-ul este etalonat, în mod explicabil, în funcție de valorile polemice cărora li se datorează reușitele precedente. De unde și legătura strânsă dintre mândrie și victorie în toate comunitățile ce iau naștere în urma unor lupte purtate cu succes. Uneori, grupurilor motivate de dinamica mândriei nu le displace nici măcar faptul că nu se bucură de simpatia vecinilor și a rivalilor, câtă vreme această situație le alimentează sentimentul de suveranitate.

Imediat ce e depășită etapa inter-ignoranței inițiale dintre mai multe colectivități metabolice – cu alte cuvinte, atunci când non-perceperea reciprocă își pierde inocența –, asupra acestor colectivități se exercită presiunea comparației și constrângerea de a intra în relații. Astfel li se dezvăluie o dimensiune ce poate fi considerată, în sens larg, dimensiunea politicii externe. În virtutea faptului că devin reale una pentru cealaltă, colectivitățile încep să se privească reciproc drept mărimi coexistente. Conștiința coexistenței face ca străinii să fie percepuți ca stresori cronici, prin urmare relațiile cu ei trebuie transformate în instituții – de regulă, sub forma preparativelor pentru conflicte sau a eforturilor diplomatice menite să atragă bunăvoința celeilalte părți.

---

[26] *Cf.* Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturdynamischen Theorie*, Viena/New York, 1996.

De aici înainte, grupurile își oglindesc propria exigență valorică în percepțiile manifeste ale celorlalți. Otrăvurile vecinătății se infiltrează în ansamblurile corelate. Pentru a desemna acest proces de oglindire morală reciprocă, Hegel a recurs la un concept cu urmări importante: recunoașterea (*Anerkennung*). A indicat astfel, în mod clarvăzător, o sursă impresionantă de satisfacții și de fantasme ale satisfacerii. Faptul că a văzut în ea și originea a nenumărate iritații reiese din natura chestiunii. În lupta pentru recunoaștere, omul devine animalul suprarealist care-și riscă viața pentru un petic colorat, un steag, o cupă.

În contextul dat, înțelegem că recunoașterea ar trebui descrisă mai degrabă ca axă principală a relațiilor interthymotice. Ceea ce filozofia socială contemporană a tratat, cu succes temporar, la rubrica „intersubiectivitate" nu reprezintă adesea decât felul în care centrele de tensiune thymotică acționează unele împotriva altora și se întrepătrund. Dacă intersubiectivismul curent s-a obișnuit să prezinte tranzacțiile dintre actori recurgând la concepte psihanalitice și deci, până la urmă, erotodinamice, e recomandabil ca în viitor să se facă trecerea la o teorie thymotologică a interacțiunii dintre mai multe agenții ale ambiției. E drept că ambițiile pot fi modificate prin nuanțări erotice, dar, privite în sine, ele provin dintr-un focar de impulsuri cu totul aparte și nu pot fi examinate decât prin prisma lui.

Premisele grecești ale luptelor moderne. Doctrina thymos-ului

Pentru a înțelege mai bine astfel de fenomene, e recomandabil, așa cum am sugerat mai sus, să ne întoarcem la formulările clarvăzătoare din psihologia filozofică a grecilor. Faptul că astăzi ne putem face din nou o imagine mai clară despre bipolaritatea psihodinamicii umane statuată de marii gânditori greci se datorează, între altele, studiilor filozofului evreu neoclasic Leo Strauss și școlii sale (confiscate, în general pe nedrept, de neoconservatorismul politic american). Înainte de toate, Strauss l-a adus din nou în centrul atenției, alături de Platon erotologul, autor al *Banchetului*, pe Platon psihologul respectului de sine.[27]

În partea a IV-a scrierii sale despre stat, *Republica*, acesta schițează o doctrină a *thymos*-ului de o mare bogăție psihologică și de o însemnătate politică răsunătoare. Realizarea extraordinară a *thymos*-ului, așa cum îl interpretează Platon, constă în capacitatea lui de a instiga o persoană contra ei înseși. Această întoarcere contra ei înseși poate surveni dacă persoana respectivă nu îndeplinește pretențiile ce ar trebui satisfăcute pentru ca ea să nu-și piardă respectul de sine. Descoperirea lui Platon stă în accentul pus pe importanța morală a dezaprobării de sine violente. Aceasta din urmă se manifestă în două moduri: pe de o parte în rușine – dispoziție afectivă totală, care pătrunde până în străfundurile subiectului –, pe de altă parte în mustrarea de sine cu accente mânioase, care ia forma unei vorbiri interioare adresate sieși. Dezaprobarea de sine îi dovedește gânditorului că omul posedă o idee

[27] În plus, îi datorăm lui Francis Fukuyama, discipol al lui Strauss, una dintre cele mai bune sinteze ale discursurilor antice și moderne despre *thymos*, sinteză realizată în capitolele esențiale din bestsellerul necitit *Sfârșitul istoriei și ultimul om* [trad. de Mihaela Eftimiu, Paideia, București, 1994 – *n. tr.*]. În legătură cu Fukuyama, v. și *infra*, pp. 52 și urm.

înnăscută, deși tulbure, despre ceea ce e potrivit, drept și lăudabil, iar nerespectarea celor trei principii antrenează protestul unei părți a sufletului, adică *thymos*-ul. Odată cu această manevră de autorespingere începe aventura autonomiei. Numai cine e capabil să se mustre pe sine se poate cârmui singur.

Concepția socratic-platoniciană despre *thymos* reprezintă, așa cum am sugerat mai sus, un punct de cotitură pe drumul spre domesticirea morală a mâniei. Ea se situează la jumătatea distanței dintre venerarea semidivină a *menis*-ului homeric și respingerea stoică a tuturor impulsurilor de natură mânioasă și violentă. Grație doctrinei lui Platon despre *thymos*, pornirile civil-combative capătă permisiune de ședere în cetatea filozofilor. Întrucât și polisul guvernat de rațiune are nevoie de armată – prezentată aici ca stare a „paznicilor" –, *thymos*-ul civilizat poate să locuiască între zidurile lui ca spirit al apărării. Platon recurge la expresii mereu noi pentru a evoca recunoașterea virtuților defensive ca forțe modelatoare ale comunității. În dialogul târziu *Politikós*, unde e vorba despre meșteșugul omului politic, cunoscuta parabolă a țesătorului subliniază și ea necesitatea ca în țesătura sufletească a „statului" să se îmbine atât firea cumpătată, cât și spiritul curajos.

Stimulat de ideile platoniciene, Aristotel are, la rândul lui, câte ceva de spus în avantajul mâniei. Se pronunță surprinzător de favorabil asupra acestui afect, cu condiția ca el să fie aliatul curajului și să se manifeste corespunzător pentru a respinge nedreptățile. Mânia legitimă „pare să asculte întrucâtva de rațiune"[28], chiar dacă adeseori dă buzna ca un slujitor repezit, fără să asculte până la capăt sarcina ce i-a fost încredințată. Ea nu devine un rău decât dacă apare în același timp cu necumpătarea și dacă, pierzând calea de mijloc, se revarsă în exces. „Mânia […] este necesară și fără ea nu poți ajunge la vreo țintă, dacă nu-ți umple sufletul și nu aprinde spiritul; trebuie s-o folosești însă nu ca [pe] un conducător, ci ca [pe] un soldat."[29]

---

[28] Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel, cartea a VII-a, cap. 6, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 166 (*n. tr.*).

[29] Citând acest pasaj din tratatul lui Aristotel *Despre suflet* în scrierea sa *De ira* (Liber primus 9), Seneca îl contrazice pe gânditorul grec cu argumentul că afectele, în general, sunt tot atât de răi complici, pe cât sunt de răi cârmuitori.

Admițând că *thymos*-ul condiționat civil este sediul psihologic al aspirației spre recunoaștere descrise de Hegel[30], înțelegem de ce lipsa de recunoaștere din partea celorlalți – dacă aceștia din urmă sunt relevanți – stârnește mânia. Cel care pretinde recunoaștere din partea unei anumite alterități supune această alteritate unui test. Dacă persoana vizată refuză încercarea, ea se va confrunta cu mânia provocatorului, care se simte desconsiderat. Răbufnirea mâniei se produce inițial atunci când ceilalți nu-mi acordă recunoaștere (de unde rezultă o mânie extravertită), dar ea apare de asemenea dacă îmi refuz mie însumi recunoașterea în lumina propriilor idei despre valoare (în așa fel încât am motive să fiu mânios pe mine însumi). Conform doctrinei stoice – care a mutat pe de-a-ntregul în interior lupta pentru recunoaștere –, înțeleptului trebuie să-i fie de ajuns încuviințarea interioară din partea lui însuși, pe de o parte pentru că individul nu are oricum putere asupra judecății altora, pe de altă parte pentru că inițiatul aspiră să rămână liber de tot ceea ce nu depinde de el însuși.

De regulă însă, pornirea thymotică se asociază dorinței de a vedea confirmat în rezonanța celorlalți sentimentul propriei valori. Această exigență ar putea fi înțeleasă ușor ca îndreptar al nefericirii cu garanție de succes pe termen lung dacă n-ar exista exemple sporadice de recunoaștere reciprocă reușită. Lacan a spus, poate, tot ce era de spus în legătură cu ideea abisală a unei oglindiri fondatoare, cu toate că modelele sale – probabil pe nedrept, în esență – împing în centrul analizei primele stadii infantile. În realitate, viața în fața oglinzii e mai degrabă o boală a tinereții. Dar chiar și printre adulți, dorința de a se reflecta în recunoașterea celorlalți nu e, adesea, decât o tentativă de a lua în posesie un miraj – în jargon filozofic: de a se substanțializa în lipsa de substanță. În rest, opera lui Lacan exprimă ambiția de a amalgama thymotica reformulată de Kojève cu erotica psihanalizei. Miezul întreprinderii lui stă în combinarea abuzivă a dorinței (*Wunsch*) freudiene cu lupta pentru recunoaștere a lui Hegel. Introducând factorul străin de sistem, Lacan a aruncat în aer edificiul teoretic freudian, nu fără să pretindă că, în realitate, era vorba de o „întoarcere la Freud".

[30] *Cf.* Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei*, ed. cit., pp. 182 și urm. (*n. tr.*).

Fără îndoială că asimilarea unui element thymotic în doctrina de bază a psihanalizei indica direcția cea bună. Pentru început însă, consecința a fost evoluția bulversantă a unui spectacol care a popularizat conceptul hibrid de *désir*[31]. Cu ajutorul lui, Lacan a mascat intepretarea profund greșită pe care a dat-o sexualității. Discursul despre „dorință" era atractiv, întrucât acoperea două fenomene cu origini complet diferite, dar care se lăsau totuși îmbinate într-un raport de interacțiune. Confuzia a fost pe cât de completă, pe atât de binevenită. În mod semnificativ, există între timp nenumărate „introduceri în gândirea lui Lacan" scrise într-un stil tot atât de confuz; un rezumat clar se lasă așteptat, iar asta, ne dăm seama, dintr-un motiv clar: contribuțiile lui Lacan la psihologia din prezent n-ar putea fi reformulate decât prin prisma unei teorii-cadru ce ar clarifica raportul dintre erotică și thymotică. Câtă vreme însă teoria ce trebuie încadrată vrea să treacă ea însăși drept cadru și criteriu, sfârșitul confuziei e încă departe.

[31] Dorință (*fr.*) (*n. tr.*).

Momentul lui Nietzsche

Dacă privim în urmă la istoria secolului XX, cu precădere la prima lui jumătate convulsivă, se impune impresia că, în el, civilizarea energiilor thymotice – cerută de Platon, lăudată de Aristotel și probată în mod practic, cu eforturi considerabile, de pedagogii epocii burgheze – a eșuat pe toată linia în statele naționale. Dacă scopul experimentului politic din perioada modernă a fost acela de a fixa în forme politice impulsurile thymotice ale celor mulți și de a le mobiliza în vederea „progresului" normal, putem vorbi de un eșec catastrofal. El a sfârșit prin a-i arunca în aer și pe conducătorii experimentului, indiferent dacă au purtat halate albe, roșii sau maro.

În mare parte, acest fiasco trebuie pus pe seama radicalismelor moderne, care, sub pretexte atât idealiste, cât și materialiste, și-au propus să deschidă drumuri neumblate spre satisfacerea mâniei colective – drumuri care, ignorând instanțe moderatoare de tipul parlamentelor, al tribunalelor, al dezbaterilor publice și disprețuind micile fugi, s-au precipitat spre declanșarea violentă a energiilor de răzbunare nefitrate, a resentimentelor și a dorințelor de exterminare. Avem de-a face cu excese de o amploare nemaiîntâlnită și care, în cele din urmă, se cuvin înțelese de asemenea drept ceea ce au fost conform calității lor psihopolitice: o succesiune de catastrofe thymotice, determinate nu doar de nereușita managementului tradițional – religios și civilizator – al mâniei, ci și de organizarea unei noi politici a mâniei și, așa cum vom vedea imediat, a unei economii explicite a mâniei. Trebuie să insistăm asupra faptului că, în secolul XX, violența n-a „izbucnit" niciodată. Ea a fost planificată de agenții ei după criterii antreprenoriale și dirijată de managerii ei – înzestrați cu o vastă viziune de ansamblu – către propriile obiecte. Ceea ce, la prima vedere, părea amoc, la cel mai înalt nivel s-a dovedit a fi, mai presus de orice, birocrație, muncă de partid, rutină și rezultatul unor calcule

organizatorice. Despre această transformare structurală a mâniei în modernitate vom vorbi în cele ce urmează.

Înainte să examinăm noua economie a mâniei din epoca noastră, această economie de război a resentimentului, în care vedem secretul psihopolitic al secolului XX, trebuie să atragem atenția asupra poziției unice a lui Friedrich Nietzsche în istoria ideilor. Acest autor – care uimește azi mai mult ca oricând – s-a înfățișat posterității drept „mesager bine dispus, cum nu a mai existat niciodată vreunul", și, în același timp, s-a autodefinit „*distrugătorul* prin excelență"[32]. În poziția lui „evanghelică", el profesează egoismul emancipat; în rolul de distrugător, vorbește ca un comandant suprem care declară război moralei, acest mijloc de dominație al slăbiciunii. Conștiința de sine a lui Nietzsche era pătrunsă de certitudinea că marea lui realizare logică – elucidarea resentimentului, în care, demascându-l, a văzut afectul de bază al epocii metafizice și al postludiilor ei moderne – va dinamita istoria umanității, fragmentând-o în perioade diametral opuse, așa cum cronologia ecleziastică a împărțit întreaga evoluție a lumii într-o eră *ante Christum natum* și una *post Christum natum*. Despre aceste lucruri a scris în *Ecce homo*, autoportretul lui deopotrivă exaltat și nonșalant:

> „Noțiunea de politică s-a transformat cu totul într-un război al spiritelor, toate formațiunile de putere ale vechii societăți au sărit în aer – toate se sprijină pe minciună: vor fi războaie cum n-au mai fost până acum pe pământ."[33]

Nu ne propunem aici să-l aplaudăm pe profetul Nietzsche, care a anticipat cu precizie uriașele confruntări thymotice ale secolului XX. Nici nu vom explica din nou în ce sens și datorită căror doctrine a fost el cel mai incitant psiholog neothymotic al modernității. În schimb, trebuie să reconsiderăm, în lumina a ceea ce ne învață epoca noastră, interpretarea decisivă aplicată de el moralei creștine ca act de răzbunare împotriva vieții. Sarcina de a vorbi despre „filozofia lui Nietzsche în orizontul experienței noastre" – așa cum a arătat Thomas Mann în 1947, într-un eseu substanțial – nu va fi niciodată ușor de îndeplinit. Cei o sută douăzeci de ani scurși de la finalul de partidă isteric și lucid al autorului atârnă greu nu numai în ce privește evoluția

[32] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, „De ce sunt eu un destin", trad. de Mircea Ivănescu, Cluj-Napoca, 1994, pp. 121 și urm. (*n. tr.*).

[33] *Ibid*., p. 121 (traducere modificată) (*n. tr.*).

politică și tehnică; perspectivele s-au deplasat considerabil și în domeniul ideilor în mișcare, iar în anumite privințe au avut loc clarificări epocale.

Astăzi, de exemplu, fără să avem nevoie de optici complicate, ne dăm seama limpede că ingenioasele analize nietzscheene ale resentimentului în general și ale tipului uman al preotului în particular sufereau de un viciu de datare și de un viciu de adresare. Când drumețul de la Èze[34] și de la Sils-Maria condamna cu patos biblic creștinismul, acesta din urmă nu mai reprezenta de mult o țintă adecvată unui atac atât de vehement. Se transformase – în ansamblu, dar mai ales în aripa lui protestantă, pe care Nietzsche ar fi trebuit s-o cunoască mai bine – într-o întreprindere de *wellness* respirând blândețe, bucurie de a trăi și un umanitarism transcendent, întreprindere care nu se deosebea de concurenții ei mundani decât prin câteva bizare dogme suprarațională – la care se adăugau servicii experimentate metafizic de asistență pentru muribunzi, frumusețile muzicii religioase, învechita colectă de duminică în folosul nevoiașilor și, să nu uităm, „bănuțul pentru negru". În ciuda faptului că, după 1870, catolicismul atinsese apogeul crispării lui antimoderne, toate eforturile depuse de el pe fronturile teologice și politice au rămas simple mașinațiuni ale slăbiciunii: refugiul papei în dogma infailibilității, mobilizarea misiunii externe, campania de stimulare a ardentului cult marial, condamnarea cărților liberale și seculare, înființarea, în scopuri subversive, a unor partide ultramontane în sânul parlamentelor din lumea seculară adversă – toate aceste acțiuni trădau panica unei puteri în declin. Definitorii pentru situația cauzei catolice au rămas, cu toate acestea, exproprierea statului papal de către tânăra națiune italiană și faptul că papa s-a retras ofensat între zidurile Vaticanului, unde, până în 1929, a făcut mină de martir.[35]

Concomitent, în mediile naționaliste și internaționaliste apăruseră noi și acute focare de resentiment, atâțate de un cler de factură necunoscută – preoții laici ai urii – în vederea asaltului asupra „stării de lucruri existente". Putem spune, spre lauda lui Nietzsche, că el a fost un bun adversar contemporan

---

[34] Versurile decisive ale cântului „Despre tablele vechi și noi" din *Așa grăit-a Zarathustra*, III au luat naștere, așa cum aflăm din *Ecce homo*, în timp ce Nietzsche urca dealurile de la Èze.

[35] În legătură cu inventarea „simbolicului" ca domeniu al Sfântului Părinte în contextul diminuării reale a funcției paterne, *cf.* Michel Tort, *Fin du dogme paternel*, Paris, 2005, pp. 123 și urm.

al ambelor tendințe. Cu toate acestea, eroarea pe care a comis-o în privința adversarului principal – mai bine zis, judecarea anacronică a acestui adversar – persistă. Dacă reprimarea resentimentului era într-adevăr prioritatea absolută, atunci „răfuirea" cu creștinismul ar fi trebuit să treacă în rândul al doilea, în spatele luptei cu „fariseismul" (*Muckertum*) – expresia îi aparține lui Nietzsche – celor care profesau revoluția națională și mondială. Într-adevăr, cuvântul-cheie „răzbunare", care traversează întregul demers prin care Nietzsche urmărește să deducă morala dominantă din reflexele de sclav, poate fi extins, cu modificări neînsemnate, și asupra celor mai active mișcări resentimentare din secolele XIX și XX – iar actualitatea lui nu se epuizează aici. După tot ce știm azi despre lucrurile care vor urma, trebuie să presupunem că și prima jumătate a secolului XXI va fi marcată de conflicte uriașe, puse la cale, fără excepție, de colectivități ale mâniei și de „civilizații" rănite. Un motiv în plus să reluăm munca începută de Nietzsche și să aducem pe ordinea de zi o reflecție și mai pătrunzătoare asupra semințelor și a recoltelor mâniei în modernitate.

În primul rând, trebuie să realizăm azi, împotriva concluziei impetuoase a lui Nietzsche, că era creștină, în întregul ei, *nu* a fost epoca răzbunării puse în practică. Dimpotrivă, de-a lungul acestei epoci s-a impus, cu toată seriozitatea, o etică întemeiată pe amânarea răzbunării. Motivul nu e greu de găsit: el se anunță în credința creștinilor că odată, la sfârșitul timpului, dreptatea divină va avea grijă să rectifice bilanțurile morale. Perspectiva vieții de după moarte a fost asociată întotdeauna, în sfera ideilor creștine, cu așteptarea unei compensări a suferințelor. A fost mare prețul cerut de această etică a renunțării la răzbunarea prezentă de dragul unei revanșe ce va fi dusă la îndeplinire în viața de dincolo – aici, judecata lui Nietzsche e limpede. Acest preț a constat în generalizarea unui resentiment ascuns, care a proiectat însăși dorința de răzbunare suspendată și pandantul ei, teama de damnațiune, în nucleul credinței, adică în învățătura despre Ultimele Lucruri. Astfel, osândirea pe veci a trufașilor a devenit o condiție pentru modul ambiguu în care oamenii bine intenționați o scot la capăt într-o situație vitregă. Efectul secundar a fost că oamenii buni și umili au început să tremure în fața a ceea ce le rezervaseră chiar ei celor răi și trufași. Vom analiza îndeaproape aceste lucruri în capitolul despre mânia lui Dumnezeu și despre înființarea băncii metafizice a răzbunării.

Capitalismul împlinit: o economie a generozității

În mijlocul „erei extremelor"[36], Georges Bataille a fost primul care a tras concluziile economice din intuițiile psihologice ale lui Nietzsche. El a înțeles că impulsul moral-critic al lui Nietzsche viza, în realitate, altă economie. Cel care vrea să regândească morala în termeni thymotici trebuie, în consecință, să reformeze thymotic și economia. Dar cum ar fi posibilă o viață economică la baza căreia nu ar sta impulsurile erotice – dorința (*Begehren*), voința de a avea, voința de a încorpora –, ci impulsuri thymotice, ca dorința de recunoaștere și respectul de sine? Cum să concepem introducerea mândriei în economia capitalistă, care se declară fățiș pentru primatul goanei după profit, adică al lăcomiei – un mobil, la urma urmelor, lipsit de noblețe, pe care nici apărătorii lui nu-l justifică decât sugerând că, din cauza vulgarității realului, realistul întreprinzător e condamnat și el la lipsă de noblețe? E cunoscută axioma afacerilor de zi cu zi, potrivit căreia cine vrea să iasă învingător într-un joc murdar trebuie să accepte regulile jocului. Pe acest fundal, realismul înseamnă calm în josnicie.

Mult citata transvaluare a tuturor valorilor n-ar putea să se apropie niciodată de țelul ei declarat dacă nu reușește să prezinte și faptele economiei monetare într-o lumină schimbată. Cel care introduce mândria în economie trebuie ori să fie dispus, ca un nobil înainte de Revoluția Franceză, să se ruineze prin cheltuieli ostentative pentru prestigiul propriului nume, ori să găsească o cale postaristocratică de întrebuințare a bogăției. Întrebarea e deci: există o alternativă la acumularea

[36] Eric J. Hobsbawm, *O istorie a secolului XX. Era extremelor: 1914–1991*, trad. de Liliana Ionescu, Cartier, Chișinău, 1999 (*n. tr.*).

compulsivă de valori, la tremurul cronic în fața clipei bilanțului și la constrângerea inexorabilă a rambursării datoriilor?

Căutând răspunsul, ajungem într-o zonă unde faptele economice și cele morale nu sunt încă ușor de diferențiat. În miezul activității economice obișnuite, criticul economiei generale inspirat de Nietzsche descoperă transformarea vinii (*Schuld*) morale în datorii (*Schulden*) monetare. Nu mai e nevoie să spunem că economia capitalistă și-a început marșul triumfal abia în virtutea acestei deplasări pragmatice. Perioada vinii este marcată de împrejurarea că făptașul e urmărit de consecințele faptelor sale – și se încheie, în mod logic, cu ispășirea greșelilor. În schimb, a avea datorii nu înseamnă decât a traversa o perioadă de obligativitate a amortizării. Dar, în vreme ce vina e deprimantă, datoriile produc o stare de vioiciune, cu condiția să se alieze cu energia întreprinzătoare.[37] Vina și datoriile prezintă o caracteristică decisivă care le unifică: ambele fac ca viața celui împovărat să rămână racordată la un nod din trecut. Împreună, ele instituie o constrângere retroactivă, prin care ceea ce a fost își menține dominația asupra a ceea ce va veni.

Rambursarea și revanșa[38] sunt acte care pun în centrul tranzacțiilor primatul „întoarcerii înapoi" (*Vorrang des Zurück*). E vorba de operațiuni obiective din care, atunci când sunt traduse în sensibilitate subiectivă, rezultă resentimentul. Dacă urmărim conceptul de resentiment până la sursele lui materiale și economice, vom întâlni convingerea imemorială că nu poți avea nimic pe lume degeaba și că pentru orice avantaj trebuie să plătești până la ultima centimă. Aici, gândirea economică se transformă în ontologie, iar ontologia în etică. A fi înseamnă aici suma tranzacțiilor care asigură echilibrul între ceea ce a fost împrumutat și ceea ce trebuie înapoiat. În spiritul macroeconomiei vrăjite de ideea restituirii, chiar și moartea a fost interpretată, la începutul erei metafizice, ca stingere a unei datorii contractate de cel care primește viață la cel care dă viață. Cea mai înaltă articulare a aces-

---

[37] *Cf.* deducerea psihologiei moderne a antreprenorului din presiunea inovării exercitată de stingerea datoriilor, în lucrarea esențială a lui Gunnar Heinsohn și a lui Otto Steiger *Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Reinbek bei Hamburg, 1996.

[38] În original, *abzahlen und heimzahlen* – „a rambursa și a plăti cu aceeași monedă" (*n. tr.*).

tui gând străfulgeră într-o frază obscură a lui Anaximandru, potrivit căreia întâmplarea fundamentală a ființei înseși este interpretată ca „răsplătire“ (*tisin didonai*).[39] Dacă vrem să ne facem o idee despre altitudinea intervenției lui Nietzsche împotriva spiritului de restituire trebuie să avem în vedere faptul că autorul lui *Zarathustra* îl atacă până și pe Anaximandru, încercând să-i înlocuiască fraza cu opusul ei: „Să știi că nu există nicio răsplată.“[40]

Cealaltă Economie se sprijină pe teza că restituirea valorii este o ficțiune izvorâtă din utilizarea obsesivă a schemei echivalenței. Dacă vrem să ne eliberăm de fascinația echivalenței, trebuie să punem la îndoială semnul de egalitate dintre ceea ce este luat și ceea ce este dat. Ba mai mult, ar trebui să-l desființăm, pentru a da întâietate unei gândiri care operează cu dezechilibre. De aceea, pentru o economie transcapitalistă nu pot fi constitutive decât gesturile îndreptate spre viitor, gesturile fondatoare, donatoare și excedentare. Numai operațiunile angajate futuric[41] aruncă în aer legea schimbului de echivalente, prin faptul că preîntâmpină vinovăția și îndatorarea.

Modelul lor moral este gestul – improbabil din punct de vedere psihologic, deși moralmente indispensabil – al iertării, prin care unui vinovat i se trece cu vederea fapta. Gestul acesta anulează întâietatea trecutului în interiorul unei relații de tipul „victimă-făptaș“. Victima își depășește dorința de răzbunare, plauzibilă din punct de vedere uman și psihodinamic legitimă, pentru a-i reda făptașului libertatea unui nou început. Când se întâmplă acest lucru, se întrerupe un lanț al ranchiunei (*Nachtragekette*), o afacere de rambursare. Dat fiind că recunoaște dezechilibrul inevitabil dintre vină și ispășire, păgubitul își regăsește și el libertatea. Perioada care urmează iertării poate dobândi astfel calitatea unui nou început îmbogățit. Prin uitare, tendința antigravitațională triumfă în coexistența umană. Antigravitația este o mișcare de sporire a improbabilității.

---

[39] Walter Burkert, *„Vergeltung“ zwischen Ethnologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums*, München, 1992, pp. 21 și urm.

[40] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, „Despre tablele vechi și noi“, 4, *op. cit.*, p. 263 (*n. tr.*).

[41] Referitor la timpul viitor (termen lingvistic) (*n. tr.*).

În sectorul material, iertării îi corespunde darul voluntar, care nu înseamnă deschiderea unui credit și care nu presupune nicio obligație specifică. Același gest se poate materializa în scutirea de datorii și în faptul de a renunța la încasarea violentă a unui împrumut. Și acestea sunt modalități de a încălca primatul efectului retroactiv (*Nachträglichkeit*) și al restituirii obligatorii. Esența darului stă în faptul că el extinde domeniul de libertate al părții care primește și epuizează domeniul de libertate al părții care dăruiește. Gestul acesta poate lua câteodată dimensiunile unei risipe festive, în care donatorul și beneficiarul sunt uniți, pentru o clipă, de un entuziasm comun, cu urmări ce-i pot stimula pe termen lung. El încurajează mândria destinatarului de a reflecta la răspunsuri adecvate. Stadiul cel mai înalt și-l atinge atunci când se orientează spre beneficiari care nu sunt aproape, în spațiu și timp, de donator și care, fie și numai din acest motiv, nu pot restitui nimic; pentru această formă a dăruirii, Nietzsche a găsit un nume sonor: „dragostea de cel mai-de-departe" (*Fernstenliebe*). Actele „virtuții care dăruiește" lasă viitorul să dispună de donații cum vrea și cum poate. În timp ce economia obișnuită, dictată de „erosul inferior", se bazează pe afectele voinței de a avea, economia thymotică se sprijină pe mândria celor care se simt liberi să dăruiască.

Bataille descifrează în scrierile lui Nietzsche contururile unei economii a mândriei, prin care conceptul de investiție suferă o modificare radicală. Dacă investitorii obișnuiți își folosesc mijloacele pentru a primi înapoi mai mult decât au alocat (timpul lor se scurge *eo ipso* în așteptarea a ceea ce se numește *return of investment*[42]), ceilalți își alocă resursele pentru a-și satisface orgoliul și pentru a-și confirma fericirea. Ambele impulsuri le interzic donatorilor să aștepte câștiguri în aceeași monedă – în vreme ce câștigurile în reputație și entuziasm sunt complet legitime și dezirabile (de aceea, timpul lor este un timp al transmiterii unei bogății care conferă însemnătate).

Oricât de paradoxal ar părea acest comportament, economia mândriei se întemeiază pe convingerea agenților ei că investițiile lor au

[42] Randamentul investiției (*engl.*) (*n. tr.*).

mai mult sens – adeseori, ce-i drept, abia după ce s-au ocupat și de celelalte afaceri. E ceea ce a exprimat marele sponsor Andrew Carnegie, în jurul anului 1900, într-o sentință devenită clasică: „Cine moare bogat și-a acoperit viața de rușine" – o frază pe care posesorii de mari averi obișnuiți se feresc s-o citeze. Din perspectiva donatorilor experimentați, a nu renunța la bogăția moștenită sau dobândită poate să însemne doar că ocazia de a o cheltui a fost ratată. Pe când oamenii de afaceri comuni își sporesc, într-o situație favorabilă, propria avere sau pe cea a acționarilor lor, investitorii de celălalt tip adaugă noi lumini la strălucirea lumii. Acționând astfel, ei își aduc propria existență mai aproape de această strălucire. Ea îi învață că valoarea ca atare nu poate lua naștere decât dacă, prin cheltuire de sine și prin risipă de mijloace, ajung să depună mărturie pentru existența unor lucruri ce sunt mai presus de orice. „[…] iar ceea ce constituie condiția în care, numai, ceva poate să fie scop în sine nu are numai o valoare relativă, adică un preț, ci o valoare intrinsecă, adică *demnitate*."[43] Bogații de al doilea tip își refuză melancolia acumulării fără scop și fără sfârșit. Ei fac cu averea lor lucruri de care un animal dornic-doar-să-aibă-tot-mai-mult n-ar fi niciodată capabil. Aliindu-se cu antigravitația, răstoarnă acel curs al lucrurilor în limitele căruia acțiunile mai vulgare au mereu cel mai înalt grad de probabilitate.

Trebuie să ne ferim a răstălmăci romantic impulsurile date de Bataille în vederea unei Economii Generale. Ele nu urmăresc nicidecum să introducă un comunism al bogaților și nici nu indică vreo cale aristocratică spre redistribuirea bunurilor în sens social-democrat sau socialist. Semnificația lor reală stă în ideea de a scinda capitalismul pentru a făuri din el însuși opoziția cea mai radicală (și singura fructuoasă) față de sine – cu totul altfel decât a visat vreodată stânga clasică, pătrunsă de mizerabilism.

Dacă e să-l credem pe Marx, nici lui nu i-a fost străin motivul întoarcerii capitalismului contra lui însuși. Dimpotrivă, el n-a încetat

---

[43] Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor", în *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. de Nicolae Bagdasar, București, 1995, p. 244 (*n. tr.*).

niciodată să creadă că abia „desăvârșirea" procesului capitalist de transformare a tuturor lucrurilor, și numai ea, ar fi capabilă să dea naștere unei noi forme de economie. Posibilitatea turnurii (*Kehre*) care poartă numele de revoluție e produsă pe traiectoria evoluției înseși. Întreaga fatalitate a marxismului ține de nehotărârea lui în fața întrebării: de cât timp are nevoie în total procesul capitalist pentru a produce premisele unei redirecționări postcapitaliste a bogăției? Din perspectivă contemporană e evident că, în jurul anului 1914, marele meci al capitalului se jucase cel mult până la jumătate. Capitalul mai avea de traversat o lungă serie de antrenamente, confruntări și asalturi, așa încât era departe de a se transcende pe sine în favoarea unei formațiuni care i-ar fi succedat. Capii revoluțiilor rusă și chineză s-au înșelat profund revendicându-se de la teoriile lui Marx. Ambele proiecte politice au reprezentat amalgame de fundamentalism politic și de oportunism războinic, care au anulat orice simț pentru succesul economic, pentru evoluție și pentru ordinea cronologică. În timp ce, potrivit textelor lui Marx, situația postcapitalistă nu putea fi descrisă decât ca fruct copt al capitalismului dezvoltat „până la capăt", Lenin și Mao au făcut din principiul exploatării prin teroare a unor stări de lucruri imature cheia succesului. După prestațiile lor, a devenit limpede ce semnifică, într-o interpretare radicală, expresia „primatul politicii".

Trebuie să recunoaștem că noțiunea de „capitalism împlinit" e, pentru interpreții ei, un cuib de probleme insurmontabile, astăzi nu mai puțin decât pe vremea lui Marx și a lui Lenin. Ea le pretinde celor care o utilizează un grad de înțelegere a potențialelor încă nerealizate ale evoluției economice, tehnice și culturale pe care aceștia, din motive ușor de priceput, n-au cum să-l fi atins. În plus, îi obligă pe cei dezavantajați de acest joc să dea dovadă de o răbdare de care ei n-ar fi capabili dacă ar ști încotro îi poartă această călătorie și cât va dura ea. Astfel, nu e de mirare că figura mentală a „situației ajunse la maturitate" le-a dat de furcă liderilor comuniști prin aceea că ei au forțat înfăptuirea revoluției tocmai acolo unde evoluția abia începuse și unde lipseau cu desăvârșire condițiile propice unei economii a proprietății. Șarlatani ai evoluției fără precursori, ei au riscat acrobația de a depăși capitalismul fără să-l fi cunoscut. Flirturile sovieticilor din perioada lui

Stalin și ale chinezilor conduși de Mao cu industrializarea accelerată n-au fost, în mare parte, decât niște eforturi neputincioase de a păstra aparențele evoluției. În realitate, felul în care a ales Lenin momentul revoluționar a fost dictat, din capul locului, de cel mai pur oportunism – conform doctrinei machiavelice despre ocazia favorabilă –, iar atacurile analoge ale lui Mao Zedong au fost în și mai mare măsură deformate de voluntarism.

Graba a rămas simbolul tuturor inițiativelor luate de revoluționari de acest tip în numele unui viitor postcapitalist. Unde, din rațiuni obiective, ar fi fost nevoie, probabil, de secole întregi, în conturile istoriei au fost trecute, fără niciun motiv satisfăcător – căci nerăbdarea și ambiția nu sunt niciodată de ajuns –, numai câteva decenii, iar în cazul extremiștilor, numai câțiva ani. Optica deformată în virtutea căreia voința revoluționară și-a justificat planurile a făcut ca haosul războinic – cel postțarist din Rusia și cel postimperial din China – să apară, în momentul respectiv, ca o „situație matură". Într-adevăr, comunismul nu a produs o societate postcapitalistă, ci una postmonetară, care, așa cum arată Boris Groys, a renunțat la mediul de referință reprezentat de bani, pentru a-l înlocui cu limbajul pur al comenzii – aspect sub care se aseamănă destul de mult cu despotismul oriental (și cu o monarhie infirmă a filozofilor).[44]

Defectul congenital al ideii comuniste de economie nu a constat însă doar în manipularea magică a calendarului evoluției. Nu e niciodată exclus ca o revoluție să vină în ajutorul evoluției. Beteșugul ei incurabil a fost resentimentul înflăcărat împotriva proprietății, căreia i se aplica, de preferință, titulatura caustică „proprietate privată" (cunoscută și ca „proprietate privată asupra mijloacelor de producție") – ca pentru a spune că tot ce e privat *per se* este, de fapt, furat. Acest afect poate să se bazeze, ce-i drept, pe principii morale înalte; el este însă incapabil să aprecieze corect esența economiei moderne, care e, în mod fundamental, o economie a proprietății. Pentru a recurge la o imagine folosită prima oară de Gunnar Heinsohn, refuzul comunist al principiului

[44] Boris Groys, *Post-scriptumul comunist*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Idea, Cluj, 2009 (*n. tr.*).

proprietății seamănă cu manevra ingenioasă de a accelera un vehicul scoțându-i motorul.[45] Mai mult, mișcările de stânga cu rădăcini în Marx (ca și câteva mișcări concurente ale dreptei fasciste) n-au putut să renunțe niciodată la suspiciunea lor față de bogăție ca atare, nici măcar atunci când, ajungând să dețină puterea de stat, au anunțat solemn că o vor produce mai inteligent și o vor distribui mai echitabil. În același timp, erorile lor economice au fost întotdeauna mărturisiri psihopolitice. Pentru comunismul ajuns la putere, satisfacerea extazului filistin al exproprierii și a dorinței de răzbunare față de averile private a fost întotdeauna, dacă privim lucrurile în ansamblul lor, mult mai importantă decât eliberarea fluxurilor de valoare. De aceea, din marele elan al transformării egalitariste a umanității nu a rămas, până la urmă, mult mai mult decât autoprivilegierea nedisimulată a funcționarilor – ca să nu mai vorbim de paralizia, resemnarea și cinismul pe care le-a lăsat moștenire.

Cu toate acestea, nici mișcarea socialistă, în perioada ei de înflorire – dacă ne e permisă această expresie horticolă –, n-a putut fi lipsită complet de trăsături thymotice ofensive, de vreme ce toate proiectele revoluționare se sprijină pe emoții din spectrul mândrie-mânie-indignare. Cine ia azi amintirea cultului sovietic pentru „eroii muncii" drept simplă curiozitate a istoriei economice ar trebui să țină cont de faptul că productivismul de stânga a fost o tentativă de a aduce un suflu de măreție într-un sistem care suferea din pricina propriilor premise vulgare.

Economia thymotică subiacentă criticii moralei formulate de Nietzsche stimulează o economie monetară alternativă, în care bogăția se prezintă însoțită de mândrie. Ea vrea să-i smulgă bunăstării moderne de pe față masca tânguitoare, în spatele căreia se ascunde disprețul de sine al proprietarilor meschini de averi mari și foarte mari – un dispreț perfect legitim în sensul doctrinei platoniciene a *thymos*-ului, întrucât sufletul celor avuți e îndreptățit să se atace pe sine dacă nu reușește să iasă din cercul insațiabilității. Nici mofturile culturale obișnuite în

[45] Cu privire la întemeierea discursivă a imaginii, *cf.* Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, *Eigentumsökonomik*, Marburg, 2006.

asemenea medii nu sunt de folos: interesul pentru artă nu e, de regulă, decât fața duminicală a lăcomiei. Sufletul celor avuți nu s-ar lecui de disprețul de sine decât în acțiuni frumoase ce ar atrage din nou simpatia lăuntrică a părții nobile a sufletului.

Thymotizarea capitalismului nu e o invenție a secolului XX; ea n-a trebuit să-i aștepte pe Nietzsche și pe Bataille ca să-și descopere propriul *modus operandi*. Această thymotizare acționează de la sine ori de câte ori temeritatea întreprinzătorului calcă pe un teren virgin, oferind premisele pentru noi creații valorice și pentru efectele lor distributive. La capitolul agresiune creatoare, capitalismul n-a avut niciodată nevoie să ia lecții suplimentare de la mentorii-filozofi. Nu se poate spune că a suferit de prea multe inhibiții morale în acest sens. Și totuși, chiar și în latura lui generoasă, el s-a dezvoltat mai degrabă independent și la marginea filozofiei, inspirat cel mult de motivații creștine, îndeosebi în Marea Britanie a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, în acea țară deci, unde, după mărturia atentă a lui Eugen Rosenstock-Huessy, se întâmpla uneori, chiar dacă nu tocmai des, ca un întreprinzător să obțină, în calitate de capitalist, câștiguri în valoare de patru milioane de livre, din care dona trei milioane în calitate de gentilom creștin. Unul dintre cele mai cunoscute cazuri de donație generoasă din câștigurile aduse de capital e legat de numele lui Friedrich Engels, care, vreme de treizeci de ani, a folosit profiturile nu prea îmbelșugate ale fabricii lui de la Manchester pentru a ține pe linia de plutire, la Londra, familia Marx, în timp ce capul familiei cu pricina se folosea de donațiile primite pentru a condamna ordinea lucrurilor în care cineva ca Engels era posibil și necesar. Oricum ar fi, mărinimia celor care dăruiesc nu poate fi redusă la acel liberalism al „micilor fapte", caracteristic pentru primele tentative romantice de reformă. La fel de neadecvat ar fi să expediem aceste gesturi considerându-le paternaliste. În ele se anunță mai curând acel orizont metacapitalist care începe să prindă formă îndată ce capitalul se întoarce împotriva lui însuși.

„Omul *nu* aspiră la fericire; asta o face doar englezul.“[46] Când a notat această butadă, Nietzsche a fost influențat, probabil, de clișeele antiliberale ale vremii sale. Importanța aforismului provine însă din faptul că el amintește de o epocă în care rezistența la propaganda erotizării și a vulgarizării se întemeia pe emoțiile, aproape uitate azi, ale mândriei și ale simțului de onoare. Ele au produs o cultură a generozității cu față burgheză – fenomen pe cale de dispariție în epoca fondurilor anonime. Să ne mulțumim cu observația că utilizarea thymotică a bogăției în lumea anglo-saxonă, și mai ales în S.U.A., a devenit un fapt civilizator garantat, în timp ce pe continentul european – din cauza unor tradiții bazate pe încrederea în stat, pe subvenționism și pe mizerabilism – n-a reușit să se aclimatizeze cu adevărat nici până în ziua de azi.

[46] Friedrich Nietzsche, „Amurgul idolilor“, trad. de Alexandru Al. Șahighian, în *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, București, 1994, p. 454 (*n. tr.*).

Situația postcomunistă

Un comentariu final cu privire la „situația intelectuală a vremii noastre" e destinat să clarifice perspectiva strategică a analizelor ce vor urma aici – înainte am fi vorbit despre angajamentul lor. Ele se plasează într-o dezbatere care frământă intelectualitatea occidentală încă de la începutul anilor '90. E vorba, pe scurt, de interpretarea morală și psihopolitică a situației postcomuniste.

Instalarea acesteia din urmă a luat, în general, pe nepregătite gândirea politică a contemporanilor în 1990. Aproape pretutindeni, interpreții politici ai perioadei postbelice se mulțumiseră să comenteze situația internațională creată de victoria Aliaților asupra dictaturii naziste făcând uz de conceptele tradiționale proprii domeniului lor. Încrederea în democrație și în economia de piață era foarte răspândită, iar vechilor tovarăși li se îngăduia satisfacția modestă de a-și scoate din când în când din dulap decorațiile antifasciste. În timpul acestei lungi *belle époque* (umbrite de amenințări nucleare), predominase opinia că, odată cu „elucidarea" exceselor totalitare din Europa, sarcina de a stabili diagnosticul epocii era îndeplinită; în rest, era de datoria civilizației liberale, sub acțiunea unor corective social-democrate, să răspundă prin mijloace proprii aspirațiilor istorice la o lume mai bună. Aproape nimeni nu deținea mijloacele teoretice și resorturile morale pentru a privi dincolo de situația existentă în era bipolară. Implozia emisferei socialiste reale nu a făcut doar ca ideologiile și aparatele acesteia să-și piardă însemnătatea; mai mult, ea a pus capitalismul „victorios" într-o situație ingrată, obligându-l să-și asume practic singur răspunderea lumii. Nu se poate afirma că noua ordine i-a provocat pe gânditorii occidentali să dea răspunsuri extraordinar de creative.

Cititorul nu are nevoie de multă agerime ca să-și dea seama că unele teme și motive ale eseului de față decurg dintr-un dialog imaginar cu studiul lui Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man*, apărut în 1992. Nu-mi ascund opinia că, în ciuda aspectelor ei criticabile, ușor de descoperit, această carte se numără printre puținele lucrări ale filozofiei politice contemporane care ating nervul epocii. Ea a dovedit că gândirea academică și prezența de spirit nu se exclud întotdeauna. Pe lângă lucrările recente ale lui Boris Groys, în care se articulează un nou orizont pentru diagnosticul epocii[47], acest text reprezintă până acum cel mai elaborat sistem de enunțuri despre situația postcomunistă a lumii – și despre antropologia politică a prezentului. În ochii mei, mersul lumii începând din 1990 confirmă *grosso modo* ideea fundamentală a lui Fukuyama (și implicit pe a lui Kojève), potrivit căreia înțelegerea situației structurale a lumii depinde de sesizarea stadiului atins de luptele pentru recunoaștere. Faptul că, de altfel, autorul se clasează el însuși în tabăra conservatorilor din Statele Unite nu-l obligă nicidecum pe cititor să adopte o asemenea perspectivă. Ne dăm seama cum pot fi interpretate progresist conținuturile operei sale imediat ce facem efortul de a înlătura vălul conservator care le acoperă, admițând că lecturile eronate – mai mult sau mai puțin voite – nu merită oricum niciun comentariu.

Printre interpreții care au acordat o importanță capitală cărții lui Fukuyama despre situația postcomunistă, lui Jacques Derrida îi revine – ceea ce nu e greu de înțeles – un rol de frunte. În cea mai instructivă dintre cărțile sale politice, *Spectrele lui Marx*, inventatorul „deconstrucției" s-a confruntat în mod intens, deși preponderent sceptic și ocazional polemic, cu tezele din *The End of History*.[48] Într-o fascinantă reconstituire a proiectului lui Fukuyama – fascinantă mai ales pentru că, într-adevăr, Derrida nu recurge la argumente deconstructiviste, ci încearcă o ameliorare a argumentului –, el vrea să arate că această carte

[47] Boris Groys, Anne von der Heyden, Peter Weibel (*ed.*), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, Frankfurt/Main, 2005.

[48] Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, trad. de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Polirom, București, 1999, pp. 102-148 (*n. tr.*).

oferă o reeditare cam pripită a escatologiei creștine, reformulate de Hegel pentru uzul statului modern. Asemenea povestiri *ad hoc*, remarcă Derrida, servesc înainte de toate la satisfacerea dorinței ca istoriile nefericite să aibă final fericit. Într-adevăr, din cauza tonului ei neoevanghelic, cartea lui Fukuyama a devenit un gadget mediatic, care, mai mult sau mai puțin greșit înțeles, a făcut astfel încojurul lumii fără ca nimeni să pătrundă vreodată până la adevărata lui problematică. Un discurs serios cu privire la „sfârșitul istoriei" ar trebui să elucideze relația neexplicată dintre civilizația seculară și tehnologică a Occidentului, pe de o parte, și cele trei escatologii mesianice apărute din gândirea religioasă a Orientului Apropiat – escatologia iudaică, cea creștină și cea islamică –, pe de altă parte. În acest vijelios microclimat metafizic al lumii, disputele cu privire la mersul lumii și la orientarea spirituală a politicii globale continuă și azi. „Războiul pentru «aproprierea Ierusalimului» este, astăzi, războiul mondial. El are loc pretutindeni, el este lumea […]."[49] Ceea ce i s-ar putea reproșa lui Fukuyama este, potrivit lui Derrida, dependența lui nereflectată și unilaterală față de uzanțele mesianologiei creștine: e știut faptul că, dintotdeauna, creștinii îl concep pe Mesia drept cel care a venit, în timp ce Derrida mută accentul pe atitudinea evreiască a așteptării celui care urmează să vină. Regăsim un raport similar în narațiunile politice despre întemeierea democrației în societatea burgheză. În timp ce interpretul civilizației liberale împlinite e convins că are dreptul să vorbească despre actualitatea împlinită a democrației, criticul lui insistă să creadă că despre democrație nu se poate vorbi decât ca despre un lucru ce abia urmează să vină, un lucru viitor.

Oricât de inspirate ar fi comentariile lui Derrida la *The End of History* – citind în paralel cartea lui Fukuyama și comentariul lui Derrida, ne dăm seama numaidecât că acesta din urmă a neglijat, fără nicio explicație, să supună unei analize adecvate cea mai serioasă parte a eseului lui Fukuyama, thymotologia reactualizată. El se mulțumește cu remarca succintă că Fukuyama a folosit discursul despre *thymos* și *megalothymia* (pretenția omului la mândrie și măreție) drept contraargument

[49] *Ibid.*, p. 104 (*n. tr.*).

spiritualist la unilateralitatea materialismului marxist – ceea ce, ca să ne exprimăm prudent, dovedește o lectură selectivă. Nu ne putem deci abține să constatăm că până și un cititor eminent ca Derrida a ratat poanta acestei lucrări, a cărei intenție (pe urmele lui Alexandre Kojève și ale lui Leo Strauss) este, nici mai mult, nici mai puțin, aceea de a recupera o autentică psihologie politică pe bazele polarității restabilite între *eros* și *thymos*. E de la sine înțeles că tocmai această psihologie politică (care nu are prea multe în comun cu așa-numita „psihologie a maselor" și cu alte aplicări ale psihanalizei la obiecte politice) a fost împinsă, prin forța lucrurilor, în centrul nevoii actuale de noi orientări teoretice.

Nimeni dintre cei care înțeleg ceva din regulile de joc ale criticii literare nu va fi mirat să afle că, în mare, cartea lui Fukuyama n-a fost prea bine primită de recenzenții ei europeni. Cei mai mulți au văzut în ea un strigăt de victorie exagerat al liberalismului după implozia Uniunii Sovietice și după dispariția „alternativei socialiste". Autorul a fost bănuit că, prin teza lui despre sfârșitul istoriei, nu face decât să ofere o versiune actualizată a ideologiei yankee, după care *the American way of life*[50] ar însemna desăvârșirea evoluției umane – de la savană la *shopping mall*, de la toporul de piatră la buletinul de vot, de la focul de tabără tribal la cuptorul cu microunde. De atunci, referirile batjocoritoare la titlul lui Fukuyama au devenit un *running gag*[51] în paginile de cultură și politică ale ziarelor europene. Mulți jurnaliști repetă întruna că, de fapt, istoria e departe de a se fi sfârșit și că Occidentul victorios nu are voie să se culce pe-o ureche după ce a trecut de o etapă în lupta contra monștrilor ideologici – lucru, de altfel, cât se poate de adevărat, dar care ar trebui înțeles cu totul altfel decât o fac autorii în chestiune.

Nu vreau să mă opresc asupra constatării că aceste obiecții sunt prezentate sistematic pe un ton de sarcasm neo-realist, ca și cum pe comentatori i-ar încerca un sentiment de superioritate imediat ce ar surprinde un autor de filozofie proclamând mesaje aparent naive. Să

[50] Modul de viață american (*engl.*) (*n. tr.*).
[51] Glumă curentă, repetată (*engl.*) (*n. tr.*).

notăm în treacăt și afectul antiintelectual la cei care-l disprețuiesc pe Fukuyama, iar dacă istoricii protestează atunci când riscă să-și piardă pâinea din pricina unui filozof, reacția lor nu e cu totul lipsită de sens. În realitate, autorul a anticipat în punctele esențiale grijile și obiecțiile criticilor săi. În ultimul capitol al cărții, intitulat sumbru „Ultimul om", el se întreabă cu sensibilitate impresionantă dacă democrația liberală, triumfătoare acum, este cu adevărat în măsură să le ofere tuturor cetățenilor ei satisfacerea completă a nevoilor lor intelectuale și materiale. Răspunsul e cel al unui sceptic conservator, conștient că „în adâncul ordinii noastre liberale" există contradicții care se perpetuează „chiar după ce ultimul dictator fascist, colonel fanfaron sau șef de partid comunist va fi gonit de pe fața pământului"[52].

Diagnosticul epocii prezente pe care-l ascunde *The End of History* nu poate fi citit, așadar, în sloganul titlului, care, așa cum am observat, doar citează o interpretare ingenioasă a filozofiei hegeliene, întreprinsă de Alexandre Kojève în anii '30 ai secolului trecut (Kojève care, la rândul lui, a datat sfârșitul istoriei cu anul de apariție a *Fenomenologiei spiritului*, 1807). Acest diagnostic constă într-o atentă observare a luptelor izvorâte din dorința de prestigiu și din invidie pe care le duc între ei cetățenii lumii libere și care intră în prim-plan tocmai când încetează mobilizarea forțelor civile pentru luptele purtate la granițele exterioare. Democrațiile liberale reușite, recunoaște autorul, vor fi traversate întotdeauna, din cauza prestațiilor lor excelente, de fluxuri de insatisfacție în plutire liberă. Ceea ce nu poate fi altfel, de vreme ce oamenii – și mai ales „ultimii oameni" – sunt condamnați la neliniște thymotică, deși la început cultura de masă a postistoriei se plasează în întregime sub semnul erotismului. Ambițiile lor sunt la fel de greu de anesteziat ca și – atunci când ceilalți au mai mult succes – resentimentele lor.

Odată purtate bătăliile fizice, izbucnesc războaiele metaforice. Acestea sunt inevitabile, întrucât măsura de pacificare sumară luată de lumea liberală – recunoașterea reciprocă a tuturor de către toți în calitate de concetățeni cu drepturi egale ai comunității – rămâne în realitate

[52] Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei*, op. cit., p. 245 (*n. tr.*).

mult prea formală și nespecifică pentru a-i oferi individului acces la conștiința fericită. Mai ales într-o lume a libertăților larg răspândite, oamenii nu încetează să aspire la recunoașterile specifice traduse în prestigiu, prosperitate, avantaje sexuale și superioritate intelectuală. Cum asemenea bunuri rămân rare în orice împrejurări, în concurenții inferiori ai sistemului liberal ia naștere un mare rezervor de invidie și de neplăcere – fără a mai vorbi de adevărații defavorizați și de cei excluși *de facto*. Cu cât „societatea" e mai pacificată în trăsăturile ei fundamentale, cu atât mai viu înflorește pizma tuturor față de toți. Ea îi antrenează pe aspiranții la locuri mai bune în războaie de gherilă ce ocupă toate aspectele vieții. Cu toate acestea sistemul „societății deschise" prezintă avantajul că, în el, până și energiile întunecate creează locuri de muncă. Invidia produce neîntrerupt cariere alternative, mai ales în sectorul cultural și mediatic, care se ramifică pe zi ce trece. Sportul, la rândul lui, a devenit indispensabil – ca sistem expansiv al șanselor de victorie și de notorietate – pentru stimularea și canalizarea excedentelor de ambiție postmoderne. Privind lucrurile în ansamblu, putem spune că, în insațiabilele lupte pentru prestigiu ale postistoriei, elitele emerg neîncetat din non-elite. Când sfera publică e dominată de expresivitatea a numeroși actori care, deși nu pot fi cu adevărat sus, au ajuns totuși foarte departe, e limpede că avem a face cu o democrație înfloritoare.

Lumea veche a cunoscut sclavii și servii – ei erau vectorii conștiinței nefericite a timpului lor. Vremurile moderne au inventat perdantul. Acest personaj, pe care-l întâlnim la jumătatea drumului dintre exploatații de ieri și inutilii de azi și de mâine, este figura neînțeleasă din jocurile de putere ale democrațiilor. Nu toți perdanții se liniștesc atunci când li se spune că statutul lor corespunde modului în care se plasează într-o competiție. Mulți vor obiecta că n-au avut niciodată șansa de a participa la joc ca să se poziționeze în funcție de propriile merite. Ranchiuna acestora nu se îndreaptă doar contra câștigătorului, ci și contra regulilor jocului. Faptul că perdantul care pierde prea des periclitează violent jocul ca atare e o opțiune care dezvăluie cazul de forță majoră al politicii după sfârșitul istoriei. Noul caz de forță majoră se prezintă azi în două ipostaze: în democrațiile liberale, sub forma unei politici a ordinii postdemocratice care se exprimă în regresul politicii la

stadiul de poliție și în metamorfoza politicienilor în agenți ai protecției consumatorului; în statele eșuate, sub forma unui război civil în care armate de inutili puternici se decimează reciproc.[53]

Între timp a devenit limpede că „discordanțele" din inima propriului sistem nu sunt singurele elemente care, în situația postcomunistă, dau de lucru civilizației politice a Occidentului și filialelor ei din Est și din Sud; mai curând noile mișcări de coalizare a nemulțumiților și a inutililor energici, asamblajele rapide ale urii perdanților, proliferarea latentă a mijloacelor de sabotaj și de distrugere par să asigure întoarcerea terorii istorice și a speranțelor care o însoțesc. În acest context trebuie înțelese nenumăratele tratate despre „întoarcerea" sau „reînceperea" istoriei, tratate care inundă de câțiva ani încoace piața occidentală a eseisticii. Numitorul comun al acestui gen de comentarii asupra epocii este supoziția mecanică potrivit căreia răbufnirile de violență de pe scenele globale merg mână în mână cu o reactivare a „istoriei", a cărei paralizie ar fi fost doar provizorie. E vorba, fără doar și poate, de o versiune naivă a hegelianismului: căci, dacă istoria de până acum ar fi fost impulsionată de lupte antagonice – așa cum presupune dialectica popularizată –, atunci apariția a noi luptători ne permite să conchidem că istoria continuă.

În fața acestei literaturi, trebuie clarificat un lucru: emergența terorismului în relațiile civilizației occidentale cu exteriorul și, simultan, emergența unei noi probleme sociale în relațiile ei interne tocmai că nu trebuie înțelese ca o „întoarcere" a istoriei. Modul de a fi al Occidentului și al civilizațiilor lui anexe este într-adevăr, în punctele esențiale, postistoric în sens tehnic (cu alte cuvinte: din punct de vedere formal, el nu mai poate fi determinat de epos și de tragedie; din punct de vedere pragmatic, nu se mai poate întemeia pe succesele unui stil unilateral de acțiune) – iar în starea actuală de lucruri nu se întrevede nicăieri o alternativă la acest *modus vivendi*, capabilă să provoace recidive ale scenariilor istorice.[54] Îndeosebi așa-numitul terorism global este un

---

[53] *Cf.* Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zürich, 2003; și idem, *Finis Germaniae*, Kursbuch 162, Hamburg, 2005, pp. 18-29.

[54] Teza sfârșitului istoriei există, de altfel, în cel puțin patru versiuni: Kojève 1 (sfârșitul istoriei în stalinism), Kojève 2 (sfârșitul istoriei în *American way of life*

fenomen pe de-a-ntregul postistoric. Timpul lui începe când mânia exclușilor se asociază industriei *infotainment*-ului pentru a forma un sistem de teatru al violenței destinat ultimilor oameni. Să atribuim un sens acestei industrii a terorii ar însemna să abuzăm în mod macabru de niște rezerve lexicale epuizate. Veșnica reîntoarcere a aceluiași, fie sub forma mâniei chioare, fie a unei răzbunări suferind de miopie la amândoi ochii, nu e de ajuns pentru a ne permite să vorbim de o restaurare a existenței istorice. Cine e dispus să accepte că niște purtători de clape negre pentru ochi au clarviziunea necesară pentru a defini stadiul evoluției?

În ceea ce privește noua problemă socială, e de la sine înțeles că întoarcerea la greșelile trecutului nu reprezintă o soluție. Doar o repetare a compromisului postistoric dintre capital și muncă – adică, pentru viitor, domesticirea economiei monetare speculative (a „capitalismului lăcustelor“[55], pentru a folosi o expresie la modă) și implantarea rapidă a unor structuri economice bazate pe proprietatea privată în țările aflate în curs de dezvoltare – ar aduce o relativă acalmie pe acest front. Referirea la necesitatea de a extinde statul social, în așa fel încât să capete o dimensiune supranațională, descrie orizontul unei noi politici sociale serioase; singura alternativă ar fi o turnură autoritară a capitalismului mondial, în cursul căreia anumite opțiuni nefaste ale anilor ’20 și ’30 ai secolului XX s-ar întoarce pe ordinea de zi (există o mulțime de indicii care confirmă această tendință la scară globală).

Cea de-a doua sarcină macropolitică a viitorului – integrarea în domeniul civilizației a actorilor non-umani, a viețuitoarelor, a ecosistemelor, a „lucrurilor“ în general – nu mai are, la rândul ei, nimic în

---

și în snobismul japonez), Dostoievski (sfârșitul istoriei în „palatul de cleștar“), Heidegger (sfârșitul istoriei în plictiseală). Referitor la ultimele două versiuni, *cf.* P. Sloterdijk, „Heideggers Politik: das Ende der Geschichte vertagen“, expozeu final al conferinței *Heidegger. Le danger et la promesse*, Strasbourg, 5 decembrie 2004, și P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt/Main, 2005, pp. 258–348. Acolo se găsește și definiția tehnică a „istoriei universale“ ca fază de succes a unilateralismului și ca fază de constituire a sistemului mondial (1492-1944).

[55] În germană: *Heuschreckenkapitalismus*; cuvântul se referă la operațiunile globale agresive cu fonduri hedge (*n. tr.*).

comun cu problematicile istoriei tradiționale. Ceea ce întâlnim uneori sub numele de „politică a naturii" se sprijină în genere pe supoziția că problemele pricinuite de om trebuie reglate, în mod rațional, de cei care le-au provocat și de cei care sunt afectați de ele – de unde rezultă, o dată în plus, misiuni de organizare, de administrare și de civilizare, nu epopei sau drame.[56] În sfârșit, a treia mare sarcină a viitorului – neutralizarea potențialelor genocidare din statele suprapopulate de tineri mânioși ale Orientului Apropiat și Mijlociu și din alte părți – nu poate fi îndeplinită decât cu ajutorul unei politici a dedramatizării postistorice. Va fi nevoie de timp pentru toate aceste procese, dar nu în sensul unei recăderi în „istorie", ci exclusiv ca perioadă de învățare pentru actele civilizatorii.

Întrerupem aici aceste reflecții preliminare. Putem spune că sugestiile noastre – inspirate de Nietzsche, Alexandre Kojève, Leo Strauss, Francis Fukuyama, Heiner Mühlmann și Gunnar Heinsohn – privind dinamica thymotică a psihicului atât individual, cât și colectiv se vor fi dovedit suficient de utile în contextul unei expuneri a problemei dacă ne ajută să ne reprezentăm realitatea și eficacitatea unei dimensiuni ireductibile a dorinței omului de a deține valoare și de a fi recunoscut. Mai rămâne doar să-l punem în gardă pe cititor asupra unei neînțelegeri ce l-ar îndemna să creadă că recursul la Platon, sugerat mai sus, ar implica o întoarcere tacită la idealismul vechilor greci. Platon este invocat aici *ad hoc*, ca propagator al unei viziuni mai mature asupra dinamicilor ambiției, active în domeniul cultural și în cel politic: îl ascultăm ca pe un *visiting professor* de pe o stea stinsă. În rest, turnura spre un realism psihologic superior trebuie realizată cu mijloacele teoretice ale epocii noastre. Nu o vom putea duce la bun sfârșit decât dacă rezistăm tentației căreia i-au cedat adesea, de bunăvoie, intelectualii europeni ai secolului XX, atunci când s-au grăbit să se supună sugestiilor realismului: tentația de a arăta, în numele unei „realități" stilizate întotdeauna

[56] *Cf.* Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt/Main, 2001; Bruno Latour, Peter Weibel (*ed.*), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ZKM Center for Art and Media, Karlsruhe/The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) și Londra, 2005.

– unilateral – în jos, prea multă înțelegere pentru acțiunile normale, prea normale, ale unor oameni îmboldiți de pofte și de resentiment.

În ceea ce privește doctrina centrală a lui Nietzsche – doctrina morții lui Dumnezeu –, ea capătă, în contextul schițat aici, o importanță ale cărei implicații psihopolitice se fac simțite cu mare întârziere. Dumnezeu a murit – cu alte cuvinte, în lumina experienței noastre: trăim într-o epocă în care absorbția mâniei într-o transcendență severă ce impune respect se diminuează tot mai mult. De o bună bucată de vreme, foarte mulți simt că amânarea răzbunării umane în avantajul răzbunării divine de la sfârșitul veacurilor a devenit o exigență inacceptabilă. Într-o asemenea situație, toate semnele indică furtună. În consecință, politica nerăbdării continuă să câștige teren, îndeosebi la actorii ambițioși și înzestrați pentru indignare, cei care se cred îndreptățiți să treacă la atac, de vreme ce nu mai au nimic de pierdut, nici aici și nici dincolo. Cine ar putea să conteste faptul că nenorocirea imensă a secolului trecut – să amintim doar universurile de exterminare rus, german și chinez – își are originea în elanurile ideologice vizând să lase răzbunarea în seama agenților pământești ale mâniei? Și cine ar putea trece cu vederea că norii care vor face să se dezlănțuie furtunile secolului XXI au început deja să se adune pe cer?

Astfel, drumul spre înțelegerea catastrofelor recente și a celor ce abia se anunță trece inițial prin amintirea teologiei. Îmbinarea dintre mânie și eternitate a fost o axiomă creștină. Va trebui să arătăm cum s-a dezvoltat, pornind de la ea, constelația mâniei și a timpului – sau cea a mâniei și a istoriei. De-a lungul deceniilor noastre caracterizate printr-un neo-analfabetism religios, am uitat practic că în monoteism discursul despre Dumnezeu a inclus întotdeauna un Dumnezeu mânios. El este Marele Imposibil al epocii noastre. Dar dacă acest Dumnezeu s-ar pregăti, în subteran, să redevină contemporanul nostru?

Înainte să atragem din nou atenția asupra acestui personaj îngropat sub molozul istoriei, e util să examinăm mai îndeaproape condițiile contractuale generale în care operează economia mâniei.

I. Afacerile mâniei în general

„Răzbunarea, ah! răzbunarea
e o plăcere rezervată înțelepților."
Da Ponte, Mozart, *Le nozze di Figaro*, 1786

Nu există niciun contemporan care să nu fi luat cunoștință de faptul că un nou subiect agită de cel puțin un deceniu statele și populațiile lumii occidentale – și, prin intermediul lor, toate celelalte regiuni ale lumii. Cuprinși de o neliniște doar pe jumătate mimată, oamenii de bine sună de atunci zilnic alarma: „Ura, răzbunarea, ostilitatea de neîmpăcat au reapărut din senin în mijlocul nostru! Un amestec de puteri străine, la fel de insondabil ca reaua-voință, s-a infiltrat în sferele civilizate."

Unii, angajați moral, prezintă teze similare într-un registru realist cu tentă de reproș. Ei pun accentul pe faptul că așa-zisele forțe străine nu pot ajunge la noi ca și cum ne-ar fi complet străine. Ceea ce mulți pretind că li se întâmplă sub forma surprizei înfricoșătoare nu e, potrivit moraliștilor, decât reversul unui *modus vivendi* domestic. Sfârșitul prefăcătoriei se apropie. „Cetățeni, consumatori, trecători, treziți-vă neapărat din letargie! Nu știți că aveți încă dușmani și nu vreți să știți pentru că ați ales să fiți inofensivi!" Noile apeluri la conștiința adultă vor să impună ideea că realul nu este dezamorsat – nici măcar înăuntrul marii bule de irealitate care-i acoperă, asemenea unui înveliș matern, pe cetățenii lumii prospere. Dacă definim „realul" drept ceea ce ar putea să apară în fața noastră pentru a ne aduce moartea, atunci dușmanul reprezintă cea mai pură întruchipare a realului, iar faptul că reapare posibilitatea ostilității face iminentă întoarcerea realului în

stil vechi. Acest lucru ne învață și că un subiect nu inflamează spiritele decât dacă iritația se transformă în instituție – cu lideri de opinie vizibili de departe și colaboratori permanenți, cu un serviciu pentru clienți, un buget specific, congrese ale experților, un departament profesionist pentru relațiile cu presa și relatări continue de pe frontul problemelor. Noul oaspete pe termen lung al Occidentului, Spiritul Răzbunării, poate folosi toate acestea în avantajul lui. El poate să spună despre sine: irit, deci exist.

Cine ar putea contesta că alarmiștii au, ca de obicei, aproape întru totul dreptate? Locuitorii națiunilor prospere se mișcă, de cele mai multe ori, ca somnambulii într-un pacifism apolitic. Își petrec zilele într-o glorioasă nemulțumire. Între timp, la marginile zonelor de fericire, cei care-i deranjează, ba chiar potențialii lor călăi, se cufundă în studiul unor manuale de chimia explozibilelor, împrumutate din bibliotecile publice ale țării de adopție. Odată ce ai lăsat alarma să acționeze asupra ta, simți că ai în fața ochilor genericul unui documentar apăsător. O regie conștientă de efectele pe care le produce montează succesiv, într-o secvență perfidă și impresionantă, inofensivul și contrariul său. Imaginile ce se derulează în fața privirilor noastre nu au nevoie de comentariu: noii tați desfac conserve pentru micuții lor, harnicele mame împovărate de sarcina dublă a profesiei și a familiei împing pizza în cuptorul preîncălzit, fiicele roiesc prin oraș punându-și în valoare feminitatea care se trezește. Niște vânzătoare de pantofi drăguțe profită de un minut de liniște ca să fumeze o țigară în fața magazinului și răspund privirilor trecătorilor. La periferie, studenți străini împietriți își leagă centurile cu explozibil.

Montajul acestor scene urmează o logică ușor de reconstituit. Un număr important de autori care se simt chemați să fie educatori politici – printre ei, editorialiști neoconservatori, antiromantici politici, exegeți mânioși ai principiului realității, catolici întârziați și critici ai consumismului însuflețiți de dezgust – ar vrea, așa cum am notat mai sus, să deprindă din nou o populație de cetățeni prea relaxați cu noțiunile de bază ale realului. Ei citează în acest scop exemplele cele mai recente, după caz, de teroare sângeroasă. Arată cum pătrunde ura în situații

civile standard și afirmă neobosit că îndărătul fațadelor bine întreținute amocul a reînceput de mult să facă ravagii. În același timp strigă întruna: „Ăsta nu e un exercițiu!“, căci publicul s-a obișnuit de o bună bucată de vreme cu transpunerea mecanică a violenței reale în simple imagini – distractive și înfricoșătoare, luând forma pledoariilor sau a informațiilor. El privește cu neîncredere mișcarea contrară – ca pe o alunecare de prost gust într-un dialect căzut de mult în desuetudine.

Și totuși, cum pot fi prezentate în mod serios drept noutăți mânia și proiectele, proclamațiile și exploziile ei? Câte n-au fost date frivol uitării înainte ca să apară tendința de a-i privi ca pe niște vizitatori din alte galaxii pe cei care se răzbună spectaculos pe dușmanii lor presupuși sau reali? Cum s-a putut impune, oare, opinia că, de la sfârșitul antagonismului Est–Vest, în 1991, am fost catapultați într-un univers în care oamenii, atât pe plan individual, cât și colectiv, au renunțat la această înzestrare ce le permite să nutrească sentimente vindicative? Nu e cumva resentimentul, înainte chiar de *bon sens*[57], cea mai bine repartizată atitudine din lume?

Din vremuri mitice, o vorbă populară spune că omul este acel animal care nu poate să mistuie o mulțime de lucruri. Nietzsche ar spune că există ceva german în omul ca atare. El nu poate să elimine unele otrăvuri ale memoriei și suferă din cauza anumitor experiențe neplăcute ce i s-au întipărit în minte. Expresia „uneori trecutul nu vrea să treacă“ este versiunea cotidiană a unei idei mai ambițioase, potrivit căreia existența umană nu e, pentru început, decât vârful unei memorii cumulative. Amintirea nu reprezintă doar prestația spontană a conștiinței interne a timpului ce acționează o vreme contra scufundării imediate a clipei trăite prin intermediul „retenției“, adică prin intermediul funcției interne de fixare automată pe care o îndeplinește conștiința timpului; amintirea implică și o funcție de stocaj, care face posibilă întoarcerea la teme și la scene fără legătură cu actualitatea. În definitiv, amintirea este și rezultatul unor formațiuni nodulare ce permit noului Acum să se strecoare – în mod obsesional, ca sub imperiul

[57] Dreaptă judecată (*fr.*) (*n. tr.*).

unei dependențe – în vechi bucle ale durerii. Nevrozele și sensibilitățile naționale au în comun acest gen de mișcări în circuitul traumei. Despre nevrotici știm că preferă să se accidenteze mereu la aceeași curbă. Națiunile închid amintirea înfrângerilor suferite în lăcașuri de cult la care cetățenii merg periodic în pelerinaj. Cultele memoriei de orice natură, indiferent dacă se prezintă în veșminte religioase, civilizatoare sau politice, trebuie privite, așadar, cu neîncredere, iar asta fără excepție: sub pretextul unei comemorări purificatoare, eliberatoare sau fie și numai fondatoare de identitate, ele dau inevitabil apă la moară unei tendințe ascunse de repetare și de repunere în scenă.

Victimologia populară e deja la curent, într-o oarecare măsură, cu reacțiile celor răniți. Experiențe grave i-au scos din centrul fericit și aducător de uitare, deplasându-i spre marginile abrupte, de unde nu mai există întoarcere simplă la normalitate. Această dinamică excentrică nu e greu de înțeles: pentru victimele nedreptății și ale înfrângerilor, consolarea prin uitare e adesea imposibil de atins, iar dacă nu poate fi atinsă, atunci devine și indezirabilă, ba chiar inacceptabilă. Rezultă că furia resentimentului se stârnește din clipa în care cel vexat hotărăște să se lase pradă vexațiunii, ca și cum ar fi fost ales. Să exagerezi durerea pentru a o face mai suportabilă; să te arunci din depresia suferinței în „trufia deznădejdii" (ca să recurgem la umorul delicat cu care Thomas Mann vorbește despre patriarhul Iacob[58]); să cultivi sentimentul nedreptății suferite făcând din el un munte pe care să-l escaladezi apoi într-un triumf amar – asemenea mișcări de exacerbare și de deformare sunt la fel de vechi ca nedreptatea, care, la rândul ei, pare veche de când lumea. Nu e „lume", oare, numele unui loc în care oamenii acumulează inevitabil amintiri de natură neplăcută – amintirea supărărilor, a jignirilor, a vexațiunilor și a tuturor episoadelor posibile care ne fac ulterior să strângem pumnii? Și nu sunt mereu toate civilizațiile, pe față sau pe ascuns, arhive ale traumelor colective? Din reflecții ca acestea putem conchide că măsurile de stingere sau de domolire a flăcării mocnite cu care ard amintirile suferințelor trebuie să

[58] Thomas Mann, *Iosif și frații săi*, vol. I, „Istoriile lui Iacob. Tânărul Iosif", trad. de Petru Manoliu, Univers, București, 1977, p. 681 (*n. tr.*).

facă parte din regulile de înțelepciune ale oricărei civilizații. Cum pot adormi liniștiți cetățenii dacă nu se dă înainte semnalul de stingere pentru focurile interioare?

Întrucât civilizațiile trebuie deci să ofere întotdeauna sisteme de îngrijire a rănilor, ele au tendința să dezvolte concepte care acoperă întreg evantaiul rănilor, de la cele vizibile la cele invizibile. Așa au procedat științele moderne ale traumei, care pornesc de la ideea că analogiile fiziologice sunt utile, în anumite limite, și pentru obiectele morale. Când există răni fizice deschise – pentru a vorbi despre fenomene cunoscute –, sângele intră în contact cu aerul, în așa fel încât, în urma unor reacții biochimice, se produce coagularea. Are loc astfel un admirabil proces de autovindecare ce se înscrie în vechea moștenire animalică a corpului uman. În cazul rănilor morale, am putea spune, sufletul intră în contact cu cruzimea voluntară sau involuntară a altor agenți; și în astfel de cazuri, pot fi activate mecanisme subtile de vindecare mentală a rănilor. Printre acestea se numără protestul spontan, exigența de a-i cere numaidecât socoteală celui care te-a rănit sau, dacă acest lucru nu e posibil, decizia de a-ți da singur satisfacție la momentul oportun. În paralel, există replierea asupra ta însuți, resemnarea, reinterpretarea scenei ca probă, nerecunoașterea celor întâmplate și, în sfârșit, când doar un tratament forte mai pare să ajute, interiorizarea rănii ca pedeapsă meritată inconștient, până la adorarea masochistă a agresorului. Dincolo de această farmacie de casă pentru sinele vexat, budismul, stoicismul și creștinismul au pus la punct o serie de exerciții morale cu ajutorul cărora psihicul rănit trebuie să dobândească puterea de a transcende global ciclul vexării și al răzbunării.[59] Câtă vreme istoria reprezintă eterna mișcare pendulară a perechii lovitură-contralovitură, glasul înțelepciunii spune că pendulul trebuie oprit.

Înțelepciunea cotidiană și religia n-au fost singurele care s-au ocupat de vindecarea rănilor morale. Societatea civilă pune și ea la dispoziție terapii simbolice menite să sprijine reacțiile psihice și sociale atât ale indivizilor, cât și ale colectivităților la răni. Din vremuri vechi,

[59] Robert A. F. Thurman, *Anger. The Seven Deadly Sins*, Oxford și New York, 2005.

instituirea de proceduri judiciare are drept scop să le promită victimelor violenței și ale nedreptății reparații în fața poporului întrunit. Grație acestui tip de proceduri, se exersează transformarea, totdeauna dificilă, a răbufnirilor de mânie în dreptate. Totuși, la fel cum există răni purulente care-i permit răului să se cronicizeze și să se generalizeze, tot așa există rana psihică și morală, care nu se închide și care-și produce propria temporalitate coruptă – infinitul rău al suferințelor de care nu te poți elibera. Astfel ia naștere un proces fără verdict satisfăcător, care-i dă reclamantului senzația că procedura nu face decât să sporească nedreptatea comisă asupra lui. Ce se poate face când calea justiției e resimțită ca un drum care nu duce nicăieri? Putem regla lucrurile afirmând sarcastic că lumea va dispărea într-o zi pe cale administrativă – dicton reinventat ori de câte ori cetățenii se confruntă cu indolența autorităților? Nu e mai plauzibil să spunem că mânia este ea însăși judecătoare și că bate la ușa ofensatorului ca și cum ar fi propriul ei portărel, ba chiar executor judecătoresc autoproclamat?

Nenumărate cazuri exemplare mai recente sau mai vechi stau mărturie pentru această posibilitate. Căutarea dreptății suscită dintotdeauna un al doilea sistem judiciar, unul sălbatic, în care cei vexați încearcă să fie în același timp judecători și agenți de executare a pedepselor. Ceea ce ni se pare remarcabil la aceste documente și la modelele lor reale e faptul că abia modernitatea timpurie a inventat romantismul actelor de autojustiție. Cad pradă unei mistificări cei care vorbesc despre timpurile moderne fără să înțeleagă în ce măsură acestea sunt marcate de un cult fără precedent al răzbunării excesive. Trebuie să admitem că acest cult se situează până în ziua de azi în pata oarbă a istoriei culturii – ca și cum „mitul procesului de civilizare" n-ar fi vrut să oculteze doar descătușarea celor mai vulgare maniere în epoca modernă (așa cum a arătat Hans Peter Duerr cu o abundență impresionantă de probe), ci și inflația fantasmelor de răzbunare. În timp ce tendința globală a civilizației vizează neutralizarea eroismului, marginalizarea virtuților militare și promovarea pedagogică a afectelor pașnice și sociale, vedem cum în cultura de masă a epocii Luminilor se deschide o nișă dramatică, în care venerarea virtuților răzbunătoare, dacă le putem numi astfel, e ridicată pe culmi bizare.

Acest fenomen poate fi urmărit înapoi în timp până în deceniile de dinainte de Revoluția Franceză. Luminile nu numai că declanșează polemica științei contra neștiinței; ele inventează totodată o nouă calitate a verdictelor de vinovăție, plasând toate vechile condiții de viață în sfera injustului, prin raportare la exigența unei noi ordini. Aici începe să se clatine ecosistemul resemnării în sânul căruia oamenii au învățat, din vremuri imemoriale, să se acomodeze cu o nenorocire și cu o nedreptate ce păreau ineluctabile. Doar contextul iluminist a permis

răzbunării să se ridice – atât pe plan privat, cât și pe plan politic – la rangul de motiv al epocii. De când trecutul nu mai are dreptate din principiu, devine tot mai pronunțată tendința de a da dreptate răzbunării – nu întotdeauna, dar din ce în ce mai des.

Evident, Antichitatea a cunoscut deja marile acte de răzbunare. De la furiile lui Oreste la frenezia Medeei, teatrul antic a plătit tribut potențialului dramatic al forțelor răzbunătoare. Mitul a cunoscut și el de timpuriu pericolul – aproape echivalent catastrofelor naturale – pe care-l reprezintă femeile vexate. Așa cum ne arată exemplul Medeei, tocmai psihicul feminin parcurge cu o viteză cumplită drumul de la durere la nebunie și de la nebunie la nelegiuire. E ceea ce a vrut să arate, cu titlu de exemplu intimidant, Seneca în tragedia sa consacrată eroinei furibunde. Apelând la o terminologie modernă, putem sublinia că natura pasiv-agresivă e predispusă la excese atunci când alege, în mod excepțional, ofensiva – și astfel bate ora femeilor pe scena răzbunării. Privilegiul „marii scene" aparține dintotdeauna sexului care-și revarsă furia în frumusețe. Anticilor din epoca clasică nu le-a trecut niciodată prin minte să considere aceste exemple drept altceva decât avertismente menite să-i facă pe oameni să se orienteze spre centru și să se țină departe de necumpătare.

Una dintre cele mai importante tragedii ale teatrului atenian, *Eumenidele*, care încheie trilogia lui Eschil despre Atrizi, abordează, nici mai mult, nici mai puțin, ruptura totală cu vechea cultură a răzbunării și a destinului și instituirea unei culturi politice a justiției. De acum înainte, aceasta din urmă își va avea sediul exclusiv în tribunalele cetății. Instalarea ei cere o operație sensibilă în domeniul psihosemanticii teologice, în cursul căreia venerabilele zeițe crude ale răzbunării, Eriniile, sunt rebotezate în Eumenide, „binevoitoarele" sau „cele care au spirit frumos". Tendința ce se manifestă în această schimbare nu lasă loc de îndoială: acolo unde s-a dezlănțuit patima răzbunării trebuie să intervină acum justiția înțeleaptă și compensatoare.

Putem trece în revistă bibliotecile lumii vechi urmând toate criteriile posibile: vom găsi o pletoră de indicii cu privire la puterea elementară a mâniei și la campaniile furiei răzbunătoare, dar aproape nicio urmă

a jocului semiserios cu focul romantic al răzbunării. Tocmai acest joc va deveni, începând cu secolul al XVIII-lea, un laitmotiv în cultura incipientă a burgheziei, ca și cum *Zeitgeist*-ul însuși ar fi decis că a sosit momentul să fie reinterpretate visurile de răzbunare ale umanității. De atunci, cu participarea febrilă a publicului, marii răzbunători se succedă vertiginos pe ecranele imaginarului modern: de la hoțul nobil Karl Moor la veteranul furios John Rambo, de la Edmond Dantès, misteriosul conte de Monte-Cristo, la Harmonica, eroul din *A fost odată în Vest*[60], care și-a consacrat viața unei Nemesis private, de la Iuda Ben-Hur, care și-a luat revanșa pe spiritul Romei imperiale câștigând funesta cursă de care, până la *The Bride* alias *Black Mamba*, protagonista din *Kill Bill*, care-și bifează cu minuțiozitate lista de lichidări. A început timpul celor care trăiesc pentru „marea scenă".[61] Când vine în vizită, bătrâna doamnă a lui Dürrenmatt știe foarte bine pe care dintre vechile ei cunoștințe trebuie să le elimine. La întrebarea „Cine va muri?", Jenny, logodnica piraților – visătoarea lui Brecht – are un răspuns și mai bun: toți.

Poveștile de acest tip au, în mod natural, un aspect baladesc. Par să pretindă de la sine o recitare elevată și un gust al detaliului epic. În măsura în care dezvăluie relația dintre nedreptatea suferită și dreapta răsplată, marile acte de răzbunare recente ilustrează un concept al cauzalității destinului la care până și modernii renunță doar anevoie, cu oricâtă convingere ar consimți, în rest, la punerea în practică a Iluminismului, adică la suspendarea fatalității oarbe. O narațiune bine construită despre răzbunare oferă sublimul pe înțelesul poporului. Ea îi dă publicului o formulă compactă pentru contextele de cauzalitate morală, chit că dezactivează dreptul formal și lent în favoarea unor represalii accelerate. În plus, satisface interesul popular pentru acte de care făptașul poate să fie mândru: acest gen de narațiuni îl observă pe cel (sau pe cea) care se răzbună exact atunci când își ia revanșa în mod direct pentru o jignire suferită și dizolvă astfel o parte a disconfortului

---

[60] *Once Upon a Time in the West*, spaghetti-western regizat în 1968 de Sergio Leone (*n. tr.*).

[61] *Cf.* Juliane Vogel, *Die Furie und das Gesetz. Zur Dramaturgie der „großen Szene" in der Tragödie des 19. Jahrhuderts*, Freiburg, 2002.

din cultura dreptului. Ele aduc dovada satisfăcătoare că modernii nu sunt siliți întotdeauna s-o ia pe căile întortocheate ale resentimentului și să urce scările abrupte ale justiției ca să-și articuleze pornirile thymotice. Răzbunarea e totuși cea mai bună terapie în cazul ofenselor (*Kränkungen*) care îmbolnăvesc (*krank machen*). Această senzație constituie temeiul plăcerii pe care ne-o procură obiectele de natură josnică[62].

Nu e locul aici să detaliem legăturile primejdioase dintre motivul răzbunării și narațiunea populară. Ele ajung în mod vizibil la o adâncime atât de mare, încât până și întoarcerea artei moderne la forma epică e un lucru la îndemână – așa cum se manifestă ea în marea operă a filmului epic *A fost odată în Vest*, menționată mai sus. S-a spus, și pe bună dreptate, că arta cinematografică a oferit prin acest film două dovezi pentru ceva ce părea imposibil înainte – pe de o parte, capacitatea ei de a-și apropria *opera seria* și, pe de altă parte, decizia fermă de a da încă o dată o formă contemporană epopeii.

Am putea face apel la nenumărate documente de dată recentă pentru a ilustra afinitatea dintre răzbunare și formele narațiunii populare. Printre acestea – pentru a da un exemplu –, e semnificativă biografia pitorească a rebelei indiene Phoolan Devi (1968–2001). Phoolan, născută în statul Uttar Pradesh, devine încă de foarte tânără protagonista unei drame reale, urmărite cu sufletul la gură de întregul subcontinent indian: după ce a fost maltratată și violată în grup de soțul ei agresiv și de alți bărbați din sat – în principal polițiști –, și-a găsit refugiu pe lângă o bandă de hoți și a pus la cale, împreună cu ei, un plan de atac asupra satului, pentru a-i lichida pe vinovați. Cadavrul soțului ei a fost, pare-se, legat pe spatele unui măgar, pe care membrii bandei l-au mânat apoi prin tot satul. Poporul de rând a celebrat-o pe rebelă ca pe o eroină a emancipării, văzând în ea un avatar al crudei și sublimei zeițe Durga Kali. Imaginea lui Phoolan Devi predându-și armele forțelor de ordine indiene e una dintre fotografiile de presă arhetipale ale secolului XX. Ea o reprezintă pe tânăra luptătoare lăsându-se, cu întreaga

[62] Aluzie la titlul scrierii lui Schiller *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* [Despre temeiul plăcerii pe care ne-o procură obiectele tragice] (1792) (*n. tr.*).

ei mânie concentrată, în voia unui destin deschis. După unsprezece ani de detenție fără proces, *Bandit Queen* a fost grațiată, apoi aleasă membră a Parlamentului indian, unde a devenit o electrizantă figură de referință pentru nenumărate femei lipsite de drepturi din țara sa. În iulie 2001 a fost împușcată mortal la Delhi, în plină stradă, probabil de către o rudă a unuia dintre violatorii uciși. Încă din timpul vieții lui Devi, folclorul a preluat povestea acestui personaj carismatic, transformând-o în eroina unei epopei populare pe care rapsozii indieni o mai cântă și azi în sate.

Rareori interpretarea arhaică și cea modernă a mâniei răzbunătoare pot fi atât de strâns legate într-o singură acțiune. În cele ce urmează vom examina ipoteza că romanul răzbunării își părăsește tot mai des, de-a lungul modernizării, forma lui literară și ideologică, pentru a se întoarce în viața individului și a percepției publice. Un exemplu sugestiv în acest sens a agitat recent spiritele în Germania, Elveția și în țările foste sovietice: e vorba de cazul inginerului Vitali K. din republica nord-caucaziană Osetia, care și-a pierdut soția și cei doi copii într-un accident aviatic cauzat de o eroare umană și care a decis, după mai bine de un an de doliu excesiv, să treacă personal la fapte pentru a-și răzbuna familia.

Pe data de 1 iulie 2002, o aeronavă băschiră de pasageri venind de la Moscova a intrat în coliziune, la 11 000 de metri altitudine, deasupra lacului Constanța, cu un avion cargo al companiei DHL și s-a prăbușit lângă localitatea Owingen; toți cei 71 de pasageri ai aeronavei și-au pierdut viața. Una dintre cauzele catastrofei a fost o indicație falsă dată de centrul de supraveghere aeriană al aeroportului Zürich-Kloten. Când controlorul de serviciu a observat că cele două aeronave se aflau pe o traiectorie de coliziune, i-a dat ordin pilotului rus să reducă imediat altitudinea de zbor, în timp ce instrumentele de bord ale aparatului îi arătau că trebuie să urce. Întrucât comandantul rus a avut mai multă încredere în indicația verbală, iar avionul cargo a început de asemenea să coboare – conform ordinului de pilotaj electronic –, s-a produs coliziunea fatală. Martori aflați la nu mai puțin de 150 de kilometri distanță au observat mingea de foc pe cer, deasupra lacului Constanța. În data de 24 februarie 2004, la un an și jumătate de la

accident, bărbatul oset născut în 1956 – care, în țara lui, se număra mai curând printre norocoșii situației postcomuniste – și-a făcut apariția la domiciliul controlorului aerian de origine daneză și l-a ucis, pe terasa casei lui de lângă Zürich, aplicându-i numeroase lovituri de cuțit.

Înainte de drama din februarie 2004, viitorul criminal se remarcase deja invocând ocazional „metode caucaziene" de soluționare a conflictelor. Cauza crimei nu a fost, evident, doar doliul excesiv al bărbatului, ci mai ales faptul că travaliul doliului s-a transformat într-un travaliu al răzbunării. Putem plasa în acest cadru verdictul de vinovăție împotriva controlorului de trafic aerian, la capătul unui scurt proces care a avut loc în fața instanței reprezentate de propria sa intuiție; o idee de pedeapsă potrivit căreia judecătorul ia locul călăului a completat verdictul. Făptașul s-a dovedit, așadar, receptorul unui model de acțiune care, de la începutul modernității, pătrunde din ce în ce mai adânc în conștiința publică. Nu trebuie să ne surprindă faptul că opinia publică din Rusia s-a implicat pătimaș în procesul intentat lui Vitali K., în octombrie 2005, la Zürich și nici că a protestat vehement împotriva condamnării sale la opt ani de închisoare. Atât în țara lui, cât și în multe părți din fosta Uniune Sovietică, răzbunătorul a devenit erou popular, servind drept obiect de empatie și de identificare pentru o bună parte a populației.

Din cazuri analoage celui descris mai sus se poate deduce că impulsurile răzbunătoare nu se întorc cu ușurință în real câtă vreme n-au fost orientate în acest scop prin intermediul unui codaj cultural. Se poate vorbi de întoarcere, ba chiar de regresiune doar în măsura în care astfel de acte nu se mai sprijină pe contextul cultural oficial: legea răzbunării tribale sângeroase datează de cel puțin două milenii și ține azi de istoria ideilor – nu însă pretutindeni și de istoria moravurilor. Marea majoritate a cetățenilor acceptă monopolul violenței exercitat de statul modern ca pe o normă psihopolitică, iar pedagogia oficială îl susține practic fără obiecții. Cu toate acestea, nu putem ignora spațiul acordat de imaginarul mediatic fantasmei stării de urgență morale și depășirii ei prin răzbunare.

Pentru a face plauzibilă întoarcerea răzbunării active, trebuie să presupunem că însăși forța ordonatoare a civilizației politice și juridice a fost discreditată. Acolo unde ordinea publică e bănuită că nu-și îndeplinește misiunea sau că e complicea situațiilor anormale (caz exemplar: reprosul că practică justiția de clasă), indivizii se pot simți chemați să apere legea mai bună ca niște judecători sălbatici în vremuri nedrepte. Sub acest aspect, romantismul modern al răzbunării poate fi înțeles ca parte a unei mișcări mai cuprinzătoare de întoarcere la eroism. Din punctul de vedere al lui Hegel, erou este, în epoca antică, acela care, în calitate de individ, face deja ceea ce e necesar și ceea ce generalul nu poate încă săvârși; neoeroismul modernilor se nutrește din intuiția că și după întemeierea statalității apar situații în care generalul nu mai este operativ. Faptul că însuși statul, respectiv conducerea statelor sunt determinate de reflexe ce țin de neoeroism și de romantismul răzbunării apare limpede în cazul președintei israeliene Golda Meir care, după atacul comis de teroriști palestinieni asupra cantonamentului echipei israeliene în timpul Jocurilor Olimpice de la München din 1972, ar fi însărcinat serviciul secret Mosad să-i depisteze pe vinovați și pe instigatorii lor din umbră și să-i lichideze fără proces. Această operațiune (nume de cod: „Mânia lui Dumnezeu") n-a avut legătură atât cu rațiunea de stat cât cu imaginarul culturii de masă. Într-adevăr, cultura de masă promovează de multă vreme trecerea dosarelor Judecății de Apoi sub tutelă umană.[63]

De îndoiala anarho-populară cu privire la capacitatea regulatoare proprie „condițiilor existente" nu se leagă doar o înclinație spre acțiunea neoeroică. Din ea rezultă și presupunerea că ar exista o permanentă stare de urgență și *eo ipso* tendința actorilor de a revendica pentru ei înșiși, în situații singulare, dreptul la autoapărare. Unii teoreticieni ai stângii – în special Walter Benjamin și, după el, Antonio Negri – au dezvoltat într-adevăr ideea periculos de sugestivă că pentru majoritatea oamenilor care trăiesc „sub capital" starea de urgență permanentă este cea normală. Odată ce „ordinea lucrurilor" își pierde legitimitatea, improvizațiile devin tentante, inclusiv cele care apelează la violență.

[63] *Cf. infra*, pp. 130 și urm. și pp. 159 și urm.

Nu e decât un pas de la delegitimarea politico-morală a situației existente până la delegitimarea ei ontologică, în temeiul căreia nu doar instituțiile „vechiului regim", ci întreaga moștenire a trecutului sunt private de orice bază normativă. Când vine acest moment, ceea ce numim ordinea existentă în ansamblul ei este abandonat revizuirii și, la nevoie, demolării. În consecință, formula prin care Sartre sintetiza militantismul secolului XX, *on a raison de se révolter*[64], ar trebui interpretată puțin altfel decât se obișnuiește: are dreptate nu cel care se revoltă contra ordinii existente, ci cel care se răzbună pe ea.

În ceea ce privește implicațiile stărilor de urgență răzbunătoare, studiul nostru va aborda pentru început această problemă: în ce mod poate fi gândită transformarea mâniei acute în răzbunare aplicată și în ce condiții materia primă care este mânia e transformată în produse de valoare superioară, până când atinge nivelul „programelor" ce revendică o semnificație pentru politica mondială? Descriind aceste procese, vom face să apară contururile unei economii elaborate a mâniei.

[64] Avem toate motivele să ne revoltăm (*fr.*) (*n. tr.*).

Agresorul darnic

Analiza mâniei vizează într-o primă fază partea ei energetică, pentru ca, în etapele următoare, să se oprească asupra aspectelor ei temporale și pragmatice. Această abordare cere o anumită asceză față de reacțiile rodate din viața de zi cu zi și de modelele de interpretare învățate. În primul rând, trebuie să punem între paranteze tendința de a sublinia înainte de orice dinamica distructivă a mâniei. La rigoare, am putea să ținem conceptul de distrugere la adăpost de orice evaluare morală și să-l considerăm, în schimb, un fenomen metabolic, care se oferă analizei dincolo de laude și de reproșuri. Nici tendința pretinsă ori reală a mâniei de a se descărca fără să se preocupe de viitor n-ar trebui adusă prematur în prim-plan. În sfârșit, vom lăsa la o parte deocamdată supozițiile obișnuite cu privire la resorturile psihologice și alte diagnostice caracterologice.

Această abstinență ne permite o privire mai calmă asupra modului în care se manifestă mânia, ținând cont că e vorba, în primul rând, de o formă intensă a alocării de energie și a transferului de energie. Dacă ne lăsăm călăuziți de imaginea efervescenței care i-a îndemnat deja pe autorii antici să vorbească despre *furor*, despre clocot și răbufnire, vedem în ce măsură exprimarea mâniei are caracterul unei dăruiri, ba chiar, paradoxal, un aspect generos. Ca pură extraversiune, mânia exprimată fățiș – mânia „spumegândă" – adaugă complemente extrem de energice stării de lucruri a lumii. În mod firesc, ele apar cel mai adesea într-o lumină negativă, întrucât par făcute, la prima vedere, numai din zgomot și din suferință. Vom recunoaște mai ușor aspectul de dăruire al mâniei în acțiune dacă privim subiectul mâniei din unghiul asemănării lui cu un donator.

Indiferent dacă intervine într-o formă exploziv-momentană sau cronic-clarvăzătoare, mânia își trage seva dintr-un surplus de energie ce aspiră la o risipă concentrată. Mânia ce se dezlănțuie în acte punitive sau vătămătoare e locuită de convingerea că există prea puțină suferință în lume, atât la nivel local, cât și la nivel global. Acest „prea puțin" decurge din judecata potrivit căreia anumite persoane, inclusiv colectivități, au „meritat" suferința în situații date, însă nu au primit-o. În aceste persoane sau grupuri care, în mod nedrept, nu suferă, purtătorul mâniei își află cele mai convingătoare ținte. El nu se va împăca niciodată cu gândul că repartizarea durerii e inegală până la intolerabil. Din preaplinul ce s-a acumulat în el, vrea să le înapoieze o parte cinstită celor care au provocat această inegalitate și au rămas nepedepsiți. E pătruns de certitudinea că cei fără durere trăiesc într-o stare de lipsă acută – le lipsește suferința ca să fie desăvârșiți. Contemplarea celor nerăniți și nepedepsiți trezește în omul mânios ideea că el posedă ceea ce lor le lipsește. Văzându-i, vrea să devină darnic, risipitor – chit că le face daruri cu de-a sila. Atitudinea primitorilor, care constă în a refuza darurile, oferă mâniei și urii un motiv în plus să se adreseze celor interpelați.

Între mânie și mândrie există aici o legătură incontestabilă, mulțumită căreia actul de mânie își acordă un certificat de legitimitate morală. Cu cât factorul „mândrie" este mai prezent în mânie, cu atât „ai voie" se transformă mai eficace în „trebuie". Actul de mânie perfect motivat ar fi, așadar, cel care se consideră pe sine drept împlinirea unei nevoi indispensabile și nobile. Modelul ei empiric îl oferă, la nivel familial, crimele comise din răzbunare, iar la nivel etnic și național, războaiele religioase și cele de eliberare.

Purtătorul mâniei deține, după cum am remarcat, evidența nemijlocită că poate să acopere deficitul celorlalți cu propriile mijloace. Orele care n-au fost petrecute în agonie, o pierdere sfâșietoare ce așteaptă să fie suferită, o casă care stă la locul ei, fără să fi fost aruncată în aer, un cuțit ce n-a fost încă înfipt în trupul cuiva care te-a ofensat: aceste situații anormale pot fi remediate. Mai mult decât în cazul invidiei, care vizează umilirea și deposedarea, în cazul mâniei (ca și al urii, forma ei de conservare) intră în joc o relație intensă cu destinatarul și, cum e

vorba de o risipire autentică, se spune pe bună dreptate că unui om i se „procură" durere. Asemenea unui fanfaron care în cele din urmă trece totuși la fapte, donatorul mânios se simte suficient de bogat încât să le cedeze și semenilor lui o parte din propriul belșug.

De regulă, donația de durere e trimisă la o adresă precisă. Și totuși, cel mai adesea darul trece dincolo de destinatarul nemijlocit, afectându-i și pe semenii lui. Nu rareori cel care oferă durere aprobă acest excedent: dacă un singur obiect desemnat al mâniei a dus până acum o viață fără suferință, înseamnă că și anturajul lui s-a complăcut, probabil, într-o lipsă similară. Astfel, cel care procură durere nu consideră niciodată că e întru totul greșit să prejudicieze și acest anturaj. Cu cât voința necondiționată de a da a purtătorului de mânie e mai nerăbdătoare, în disperarea ei, să se exprime, cu atât e mai puțin limitată de o adresă precisă. Așa cum entuziasmul civil își imaginează uneori milioane de oameni luându-se în brațe[65], la fel și mânia extinsă la stadiul de ură se adresează unui univers de necunoscuți. E un afect capabil să construiască, într-un anumit sens, concepte generale obscure și să se avânte spre abstracțiuni vagi.

Când mânia devine ură, intră în joc operațiile elementare de constituire a ideologiilor, de vreme ce, știm bine, fixările conceptuale sunt cel mai bun conservant pentru impulsurile efemere. Dacă vrei să-ți fixezi în memorie mânia, păstreaz-o în conserve de ură. Conceptualizările mâniei au avantajul că pot fi cheltuite din belșug, fără ca fondul să se epuizeze. În fața urii absolute – formă extremă a pasiunii pentru celălalt –, nu e nevoie, în cele din urmă, să ai vreun obiect definit înaintea ochilor. Tocmai caracterul abstract al acestei uri, vecin cu absența oricărui scop, garantează revărsarea ei în general. Îi e de ajuns să știe că destinatarul ei este *totul*, adică realul infam în toată amploarea lui, pentru a fi sigură că nu se risipește în zadar. Aici e atins stadiul la care se poate vorbi de cheltuire pură, de cheltuire *sans phrase*[66]. În tranzacții de acest calibru, mâniosul donator de durere își pune adeseori la dis-

---

[65] Aluzie la *Odă bucuriei* de Schiller: *Seid umschlungen, Millionen!* – „Îmbrățișați-vă, voi, milioane!" (*n. tr.*).

[66] Aluzie la Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1974, p. 25, unde e vorba despre „munca pură", despre „munca *sans phrase*" (*n. tr.*).

poziție propria viață. În astfel de cazuri, el se transformă pe sine în adaosul fizic la bomba menită să procure suferința care lipsește.

Așadar, nu are sens să punem în relație ura de sine conștientă cu noțiuni ca nihilismul – în ciuda unor interpretări la modă azi. La urma urmelor, noțiunea de ură este inutilizabilă din punct de vedere analitic, întrucât ea derivă din fenomenul mâniei și n-o putem face inteligibilă decât ca formă de conservare a acesteia. Trebuie să afirmăm răspicat că mânia devenită punct de vedere și chiar proiect nu întreține câtuși de puțin o legătură amoroasă cu nimicul – așa cum le place multora să spună despre ură. Ea nu este doar o formă militantă a indiferenței față de sine și față de ceilalți. Chiar dacă mânia afișează aparența unei lipse totale de considerație, ar fi greșit să credem că totul îi e egal. Mânia consolidată în ură reprezintă bunăvoința fermă de a asigura o creștere a durerii în lume – mai întâi printr-un atac bine precizat, care provoacă o durere locală, postulată insistent –, pentru a se prelungi apoi în zvonuri înspăimântătoare, mesaje alarmante și alte amplificări mediatice. În acest sens, mânia devenită ură este forma subiectivă și pasionată a ceea ce vrea să incarneze, în mod obiectiv și lipsit de pasiune, justiția punitivă. Ambele se sprijină pe axioma că echilibrul lumii, odată perturbat, nu mai poate fi restabilit decât printr-o sporire a durerii la locul potrivit.

În cazul donațiilor individuale de mânie, cel cuprins de ură apelează pentru început la rezerva proprie, riscând să-și consume patrimoniul personal de mânie. Nimic nu-i garantează mâniosului simplu că sursele lui rămân inepuizabile. Cât timp energia mânioasă nu capătă forma unui proiect și, în plus, forma unui partid (care, vom vedea, include forma băncii), individul se poate întoarce oricând la pace prin satisfacție ori epuizare. „Mica circulație“ de la furie la defulare e unul dintre fenomenele definitorii pentru procesele energetice ale emoției.

Din această perspectivă, crima defulatoare poate fi concepută ca manifestare a unei forțe care își revendică dreptul de a se descărca, chiar dacă se află în culpă din punct de vedere moral. De aceea, crimele care iau naștere dintr-un asemenea impuls tind, prin natura lor, să se epuizeze după săvârșirea faptei. Nici nu a dispărut bine victima

din câmpul vizual al criminalului, că el poate să o și uite. Nu se spune despre frații lui Iosif, după ce îl vând, trimițându-l în Egipt: „căci ura le fusese luată și, cu timpul, nu-și mai aminteau decât încâlcit cât îi neglijase prostănacul"?[67] Cum mânia este din capul locului o resursă finită, satisfacerea prin act înseamnă frecvent începutul sfârșitului ei. Ceea ce include o turnură edificatoare: un criminal care acționează din mânie se predă voluntar reacției puterilor legale.

În povestirea sa *Der Verbrecher aus verlorener Ehe* [Criminalul din onoare pierdută], datând din 1792[68], Friedrich Schiller a descris modul exemplar în care un mânios obosit se întoarce din drum, acceptându-și cu stoicism pedeapsa. Faptul că Hegel, cititor atent al nuvelei, a calificat ulterior pedeapsa drept „onoare a criminalului" ne duce cu gândul imediat la bietul *Sonnenwirt*[69], furiosul convertit, care, printr-o turnură sentimentală, îi dezvăluie unui funcționar respectuos adevărata sa identitate și se predă justiției. Kleist a prezentat o situație asemănătoare, deși sub auspicii mai sumbre, în *Michael Kolhaas*, această povestire germană despre patima celui care vrea să aibă dreptate cu orice preț. Povestea unui om hipersensibil, care se răzbună pentru că i-au fost furați doi cai, descrie traiectoria de-a lungul căreia mânia unei persoane private e amplificată până la metafizica autojustiției. Un cetățean dezlănțuit care-și vede satisfăcută ambiția iese din viață ca mic-burghez mulțumit: această sugestie întreținută de Kleist este, nici mai mult, nici mai puțin, o presimțire a transvaluării tuturor valorilor. Romanticii care se deschid față de estetica excesului își însușesc de timpuriu senzația că nu ne mai putem bizui pe dreptatea lui Dumnezeu. Ei dau dovadă de înțelegere atunci când umiliții acestui pământ contribuie din timpul vieții, cu mâna lor, la Judecata de Apoi.

---

[67] Thomas Mann, *Iosif și frații săi*, op. cit., p. 680 (*n. tr.*).

[68] Publicată pentru prima oară în 1786, în al doilea caiet al revistei *Thalia*, sub titlul „Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte" [Criminal din infamie, o istorie adevărată].

[69] Literal, „hangiul soarelui" (*germ.*): porecla personajului principal din nuvela lui Schiller (*n. tr.*).

Mânie și timp: explozia simplă

Când cheltuirea mâniei îmbracă forme superioare, se ajunge până într-acolo încât semințele mâniei sunt semănate conștient, iar fructele mâniei sunt recoltate cu grijă. Prin cultivarea urii, mânia e adaptată la formatul unui proiect. Acolo unde se maturizează intențiile de răzbunare, energiile întunecate se stabilizează de-a lungul unor perioade mai lungi. Ceea ce spunea Nietzsche despre geneza conștiinței – și anume că ar avea drept condiție omul capabil să promită – caracterizează și mai bine memoria răzbunătorului. Acesta din urmă este un agent care, pe lângă că ține minte nedreptatea ce i-a fost făcută, concepe totodată planuri pentru a o plăti cu aceeași măsură. Omul „care poate să promită" este, potrivit sugestivei caracterizări formulate de Nietzsche, subiectul înzestrat cu „voință lungă". Odată constituit acest subiect, intențiile de răzbunare se pot menține pe perioade lungi – ba mai mult, sunt transferabile de la o generație la alta. Când e atins nivelul transferului către agenții următori, ia naștere o autentică economie a mâniei. Acum, patrimoniul mâniei nu mai este acumulat la întâmplare și risipit ocazional; el se transformă în obiect al unei producții și al unei practici cu caracter de proiect. În această calitate, constituie un tezaur care le oferă posesorilor lui căi de acces la motivații suprapersonale. Odată ce cantitățile de mânie păstrate colectiv iau forma proviziilor, a tezaurelor sau a conturilor bancare, se pune întrebarea dacă asemenea valori acumulate pot fi utilizate și pe post de capitaluri susceptibile de a fi investite. Vom răspunde la această întrebare mai jos, făcând apel la o nouă definiție psihopolitică a partidelor de stânga: într-adevăr, acestea trebuie concepute ca bănci ale mâniei care, dacă își fac bine treaba, realizează, cu depozitele clienților lor, profituri relevante din punct de vedere politic și thymotic.

Dacă admitem realitatea și eficacitatea unei funcții bancare sau de economisire menite să gestioneze patrimoniul de mânie al anumitor proprietari, înțelegem de asemenea cum poate mânia, pornind de la forma ei inițială difuză, să se dezvolte atingând grade mai înalte de organizare. Această progresie nu-i permite doar să parcurgă drumul de la emoția locală și intimă la programe publice și politice; structura temporală a potențialelor de mânie suferă și ea o amplă modificare. Masele de mânie realizează o metamorfoză: de la cheltuirea oarbă în aici-și-acum până la proiectul de istorie universală, pregătit cu perspicacitate, al unei revoluții în favoarea celor umiliți și obidiți.

Cât timp mânia rămâne însă la nivelul exploziei, ea se descarcă în „aprindere". „Și s-a-ntețit grozav mânia lui Ahile." Defularea thymotică directă reprezintă o versiune a prezentului împlinit. Mânioșii, ca și fericiții, nu numără orele. Dezlănțuirea în aici-și-acum neutralizează extazele retrospective și prospective ale timpului, în așa fel încât ambele dispar în fluxul actual de energie. Astfel furia devine atrăgătoare pentru furiosul însuși. Viața subiectului furiei este efervescența din cupa situației. Pentru romanticii energiei, acțiunea în stare de mânie reprezintă o versiune a *flow*-ului. Ea implică întoarcerea într-un timp mistic și animalic, despre care cunoscătorii lui ne asigură că are calitatea unui *acum* imobil și fluid.

Forma de proiect a mâniei: răzbunarea

Instituirea unui timp calificat și existențial – a unui timp trăit, având caracter de reținere și de anticipare – survine atunci când descărcarea este amânată. Potențialul de mânie se transformă într-un vector care produce o tensiune tendențională între „atunci", „acum" și „mai târziu". Din acest motiv se poate spune că mâniosul care se abține provizoriu este primul care știe ce înseamnă să intenționezi ceva. El e totodată primul care nu trăiește doar în istorii, ci și face istorie – în măsura în care „a face" înseamnă aici: a împrumuta mobilurile trecutului pentru a asigura viitorul. În acest sens, nimic nu se compară cu răzbunarea. Prin dorința sa de a fi satisfăcut, *thymos*-ul activat descoperă lumea ca spațiu de manevră pentru proiecte îndreptate înainte – proiecte care, din ceea ce a fost, extrag elanul loviturii ulterioare. Mânia devine *momentum*-ul unei mișcări spre viitor ce poate fi înțeleasă pur și simplu drept materie primă a dinamicii istorice.

Oricât ar părea de elementare aceste observații, implicațiile lor răzbat până la mobilurile cele mai profunde ale filozofiei secolului XX. Dacă sunt juste, ele modifică sensibil una dintre cele mai cunoscute teoreme ale filozofiei moderne. Atunci, nu mai putem interpreta nicidecum timpul existențial în mod nemijlocit drept ființă-întru-moarte (*Sein-zum-Tode*), așa cum face Heidegger într-o interpretare pe cât de faimoasă, pe atât de pripită. Putința-de-a-fi-întreg (*Ganz-sein-Können*) a existenței, de care e preocupat gânditorul, nu depinde câtuși de puțin de faptul că individul își gândește propria moarte pentru a se asigura că e orientat spre ceva absolut iminent. *Dasein*-ul se poate orienta la fel de bine străbătând, ca entitate întreagă, distanța de la vexare la răzbunare. Dintr-o asemenea tensiune (*Hingespanntheit*) care atrage spre clipa decisivă, ia naștere timpul existențial – iar această instituire

a unei ființe-întru-țel (*Sein-zum-Ziele*) e mai puternică decât orice vagă meditație eroică asupra sfârșitului. Când se mâniază, *Dasein*-ul nu are forma pre-mergerii în moarte (*Vorlaufen in den eigenen Tod*), ci pe cea a anticipării unei zile indispensabile a mâniei. Ar trebui să vorbim mai curând despre o pre-mergere în satisfacție. Dacă ne întoarcem, din acest punct, la protagonistul *Iliadei*, vedem că ființa-întru-nimicire războinică a devenit, pentru el, a doua natură. Plecarea în ultima sa luptă, în fața zidurilor Troiei, marchează începutul unei secvențe de acțiune vizând declinul eroului. Din această perspectivă, este legitimă teza că Heidegger, filozoful teoremei despre ființa-întru-moarte, se înscrie în rândul europenilor care au purtat prin vremuri travaliul asupra mitului lui Ahile.

Din forma de proiect a mâniei ia naștere răzbunarea. Acest concept se cere, la rândul lui, examinat mai întâi în mod neutru și ecologic. Putem considera liniștiți că setea de răzbunare se numără printre cele mai neplăcute impulsuri ale omului. Istoria – în măsura în care nu și-a încheiat oficiul de „învățătoare a vieții" – ne arată că această dorință e una dintre cauzele celor mai mari rele. Sub numele de *ira*, ea e clasificată printre păcatele de moarte. Dacă am vrea totuși să spunem ceva în avantajul ei, am face constatarea că, prin ea, dispare din viața răzbunătorului posibilitatea șomajului. Cel care poartă în sine o intenție fermă – și încă nerealizată – de răzbunare e ferit, deocamdată, de probleme de sens. O voință lungă (*langer Wille*) exclude plictiseala (*Langeweile*). Profunda simplitate a răzbunării satisface nevoia prea omenească a unei motivații puternice. Un mobil, un agent, o faptă necesară: această corelație produce formularul proiectului complet. Caracteristica principală a *Dasein*-ului ordonat sub formă de proiect se manifestă în faptul că, în el, arbitrarul este eliminat. Răzbunătorul e cruțat de „nevoia lipsei de nevoie" (*Not der Notlosigkeit*) despre care Heidegger afirmase că ar fi semnul existenței abandonate de simțul pentru ne-cesitate (*Not-Wendigkeit*), faptul de face nevoia să cedeze. Într-adevăr, nu putem afirma că răzbunătorul trăiește ca o frunză în vânt. Hazardul nu mai are nicio putere asupra lui. Astfel, existența răzbunătoare dobândește un rest de semnificație metafizică în epoca postmetafizică: datorită răzbunării, „utopia vieții motivate" se realizează într-un mediu în care

tot mai mulți oameni sunt cuprinși de sentimentul vidului (*Leergelassensein*). Nimeni nu a exprimat mai clar acest lucru decât tovarășul Stalin, atunci când a făcut următoarea remarcă în fața colegilor săi, Kamenev și Dzerjinski: „Să-ți alegi victima, să-ți pui planul la cale cu toate detaliile, să-ți stingi setea răzbunării implacabile și apoi să te duci să te culci… nimic nu e mai plăcut pe lume.“[70]

[70] Citat după Robert Conquest, *Marea teroare. O reevaluare*, trad de Marilena Dumitrescu, Humanitas, București, 1998, p. 75; acolo sunt exprimate, de asemenea, dubii cu privire la autenticitatea acestei afirmații (*n. tr.*).

Forma bancară a mâniei: revoluția

Forma proiectivă a mâniei (ceea ce am putea numi, în termeni polițienești, autojustiție sau banditism, iar în termeni politici, anarhism sau romantism al violenței) poate fi modificată pentru a deveni formă bancară. Prin formă bancară desemnăm conservarea patrimoniilor locale de furie și a proiectelor de ură dispersate într-o instanță superioară a cărei sarcină – ca a oricărei bănci autentice – constă în a servi drept punct de colectare și agenție de valorificare a depunerilor. Această tranziție afectează inevitabil structura temporală a potențialelor investite în proiecte individuale. La fel cum răzbunarea, ca formă proiectivă a mâniei, îi conferă deja acesteia o mai mare extensie în timp și face posibilă o planificare pragmatică, forma bancară a mâniei le pretinde impulsurilor vindicative individuale să se supună unei perspective superioare. Aceasta reclamă cu mândrie pentru sine conceptul de „istorie" – evident, la singular. Prin crearea unei bănci a mâniei (concepute ca depozit de explozibile morale și de proiecte răzbunătoare), vectorii individuali sunt controlați de o regie centrală, ale cărei exigențe nu concordă întotdeauna cu ritmurile actorilor locali și ale acțiunilor locale. Dar de-acum înainte subordonarea devine indispensabilă: numeroasele istorii vindicative trebuie subsumate, în sfârșit, unei istorii unificate.

Constatăm, în această etapă, tranziția de la forma proiectivă la forma istorică a mâniei. „Istoria" însăși ia forma unei întreprinderi caracterizate printr-un grad înalt de ambiție imediat ce se constituie o colectivitate care-și investește potențialele de mânie – precum și speranțele și idealurile – în operații comune pe termen lung. Istoria povestită își asumă atunci sarcina de a da socoteală de faptele și de suferințele colectivității determinante a mâniei. Pentru a cita aproape literal doi faimoși colegi

din anul 1848: istoria tuturor societăților de până azi este istoria valorificărilor mâniei.

Când economia mâniei e ridicată la rangul de bancă, întreprinderile anarhice ale micilor proprietari de mânie și ale grupărilor furioase organizate local sunt supuse unei critici severe. Odată cu ridicarea nivelului de organizare a mâniei se produce o raționalizare a energiilor răzbunătoare: ea parcurge drumul de la impulsivitatea pură la concepererea de atacuri contra stării lumii în ansamblul ei, trecând prin atentatul punctual. Din perspectiva bancherului mâniei, acțiunile agenților de furie locale nu sunt decât cheltuiri oarbe, a căror absurditate se manifestă în faptul că nu aduc aproape niciodată un profit adecvat – nu în ultimul rând deoarece defularea anarhică a forțelor mâniei provoacă în mod regulat intervenția forțelor de ordine, care, de cele mai multe ori, neutralizează fără eforturi prea mari izbucnirile individuale de ură și revoltele locale.

La acest nivel, acțiunile mâniei sunt, de obicei, sancționate ca delicte sau considerate crime și pedepsite. Prin urmare, nu servește la nimic să distrugi cabine telefonice sau să incendiezi mașini dacă nu urmărești un scop care integrează actul de vandalism într-o perspectivă „istorică". Furia distrugătorilor de cabine telefonice sau a incendiatorilor se consumă în propria ei exprimare – iar faptul că se regenerează adesea în urma reacțiilor nedelicate ale poliției și ale justiției nu-i diminuează cu nimic caracterul orb. Ea se mărginește la tentativa de a bate ceața cu un baston. Nici măcar o mișcare de masă cum a fost cea inițiată de conducătorul sclavilor, Spartacus, între anii 73 și 71 î.Hr., n-a obținut mai mult decât o formidabilă răbufnire de ură, în toată Italia, contra dominației proprietarilor funciari romani. Deși gladiatorii răzvrătiți de la Capua au învins de mai multe ori armatele romane, ultimul rezultat al acestei răscoale au fost aleile groazei de-a lungul cărora șase mii de rebeli crucificați și-au pierdut viața după zile întregi de agonie. Urmările au fost creșterea represiunii și o demoralizare și mai profundă. Faptul că legenda lui Spartacus a fost revitalizată și inclusă în arsenalul simbolic al luptelor de clasă moderne ne spune totuși că arhivele mâniei ascund o „moștenire" milenară. *Nota bene*: când vrei să cultivi și să

transmiți mânia, trebuie să-i inserezi pe descendenți într-o carte neagră a victimelor care cer să fie răzbunate.

Concluzia ce decurge din experiența istorică nu admite ambiguitate: micul meșteșug al mâniei e condamnat să se epuizeze în cârpăceli care atrag mari pierderi. Cât timp patrimoniile locale ale pasiunilor răzvrătite nu sunt grupate în puncte de colectare a mâniei cu rază largă de acțiune și nu sunt coordonate de o regie vizionară, ele se consumă în propriul tumult expresiv. Cuantumurile izolate ale furiei fierb în vase mizerabile până când se evaporă sau se transformă în sedimente carbonizate, care nu mai pot fi încălzite a doua oară. E ceea ce arată cât se poate de limpede istoria partidelor protestatare mai mici. Numai când energiile discrete sunt investite în ample proiecte superioare și când regizori suficient de calmi și de diabolici, înzestrați cu o viziune pe termen lung, se ocupă de administrarea patrimoniilor de mânie colective, numeroasele focare izolate pot da naștere unei centrale care să furnizeze energie pentru acțiuni coordonate, susceptibile să ajungă până la nivelul politicii mondiale. În acest scop e nevoie de sloganuri vizionare ce nu se adresează doar furiei acute a oamenilor, ci și mâhnirilor lor mai profunde și, nu în ultimul rând, speranțelor și mândriei lor. Cea mai rece mânie își redactează rapoartele de activitate în stilul idealismului înflăcărat.

La fel ca economia monetară, și economia mâniei își depășește pragul critic atunci când mânia avansează de la stadiul acumulării locale și al cheltuirii punctuale la cel al investiției sistematice și al creșterii ciclice. În cazul banilor, această diferență e descrisă ca tranziție de la forma de tezaur la forma de capital. În ceea ce privește mânia, metamorfoza corespunzătoare ar surveni imediat ce actul răzbunător de producere a durerii s-ar transforma din răzbunare în revoluție. Revoluția, în sensul cel mai extins al cuvântului, nu ține de resentimentul unor persoane private izolate, cu toate că și asemenea afecte sunt satisfăcute în momentul critic. Ea implică înființarea unei bănci a mâniei, ale cărei investiții trebuie să fie la fel de minuțios chibzuite ca operațiile unei armate înainte de bătălia decisivă sau ca acțiunile unei corporații multinaționale înainte de preluarea agresivă a concurentului.

În lumina evenimentelor din 1917, conceptul „revoluției" viitoare încheie tranziția de la actualismul la futurismul mâniei. El implică renunțarea totală la principiul expresiei, căci, din perspectiva afacerilor, acțiunile expresive răzbunătoare nu înseamnă decât o risipă de energie. Când ești activ ca revoluționar de profesie – altfel spus, ca angajat al unei bănci a mâniei –, nu-ți exprimi propriile tensiuni: urmezi un plan. Ceea ce presupune ca afectele specifice revoltei să fie subordonate unei strategii antreprenoriale. Nu mai e de ajuns „să înfrumusețez[i] lumea prin cumplite cruzimi"[71] – potrivit cuvintelor sarcastic-lucide pe care le folosește Karl Moor, eroul din *Hoții* lui Schiller, pentru a caracteriza principiul răzvrătirii sale împotriva legii insuficiente. În viitor, cel care vrea să înfrumusețeze lumea va trebui să ducă urâțirea ei mult mai departe decât a visat romantismul rebelilor și al atentatorilor. Izolate, florile răului nu mai sunt de ajuns: e nevoie de toată pepiniera.

[71] Friedrich Schiller, „Hoții", trad. de N. Argintescu Amza, în *Teatru*, vol. I, E.S.P.L.A., București, 1955, p. 204 (*n. tr.*).

Puterea terifiantă a negativului

Termenul „revoluție", care continuă să fascineze de la depărtare, cu toate că sună din ce în ce mai găunos, reprezintă un concept sau, mai bine zis, o fantasmă ce i-a urmărit pe cei mai populari antreprenori ai urii din toate timpurile, Lenin și Mao Zedong: ideea că într-o bună zi acțiunile disciplinate ale urii le-ar putea produce apărătorilor ordinii existente atâta durere suplimentară, atâta groază debordantă, atâta îndoială paralizantă față de sine, încât tot ce există se va topi într-o singură unitate în ziua iminentă a mâniei maselor. Abia când ceea ce există își va pierde soliditatea fixă și ierarhică, focul transformării poate să recreeze lumea putredă. Dar cu o singură condiție: nimicirea trebuie să-și săvârșească lucrarea până în pânzele albe. Vechiul ar trebui eliminat în întregime ca să poată începe, pe un teren perfect măturat, reconstruirea condițiilor sociale corecte.

Ceea ce Hegel a numit „puterea terifiantă a negativului" capătă, în această speculație condiționată religios, cele mai clare contururi. Mânia umană, colectată din toate sursele și organizată eficient, oferă, după calculul bizar al marilor bancheri ai mâniei, energia necesară unei noi creații. Sfârșitul înspăimântător – presupunând că va fi suficient de înspăimântător – ar trebui atunci, în mod logic, să se deschidă spre un început epocal.

Cine e în stare să urmărească asemenea reflecții până la apogeul impecabilei lor lipse de scrupule descoperă o grijă care ar face să le înghețe sângele în vine atât rebelilor de toate culorile, cât și participanților pasivi la proiectele locale ale urii, dacă aceștia ar fi capabili să-și reprezinte marile perspective strategice. Antreprenorul apocaliptic al mâniei trebuie să împiedice pe cât posibil acțiunea celulelor locale ce pun în pericol marele plan din cauza grabei excesive. Ceea ce-i impune

o asceză extremă, care trebuie transferată și asupra suitei sale. Revoluționarul mondial trebuie să elaboreze întruna planuri contra sentimentelor spontane și să-și renege cu obstinație primele reacții. El știe că fără cea mai profundă expropriere în prezent nu se va ajunge niciodată la cea mai înaltă apropriere în viitor. Cu cât indignarea locală are mai multă dreptate, cu atât are mai puțină dreptate din punct de vedere global. Când transformarea tuturor lucrurilor figurează pe ordinea de zi, trebuie potolită cu orice preț nerăbdarea partidelor răzbunătoare izolate. Toate fracțiunile gata de explozie sunt rugate să stea pe loc și să rămână în formă până când lumea va fi pregătită pentru ziua mâniei.

Structura temporală a revoluției trebuie concepută, prin urmare, ca un advent global. Orice conduce la revoluție aparține timpului calificat al istoriei propriu-zise. Curgerea lui corespunde arderii unui fitil. E nevoie de o vastă experiență istorică și de o doză considerabilă de intuiție pentru a stabili până la ce punct a ars deja fitilul mâniei. Cine le posedă pe amândouă e apt pentru funcții de conducere în fruntea băncii mâniei. De pe platforma lui suverană, un asemenea șef e îndreptățit să le comande angajaților lui să-și țină praful de pușcă uscat. A avea sânge rece este, fără doar și poate, prima condiție pentru dubla strategie de colectare a mâniei ca parte a unui proiect politic de importanță mondială. E vorba, pe de-o parte, de a ațâța constant ura și indignarea, iar pe de altă parte de a le impune, la fel de constant, reținere. Astfel, existența în vremuri pre-explozive reclamă dispoziția unei așteptări pregătite de violență.

Unde putem studia această economie superioară? Nimeni nu va crede că studiile universitare consacrate lui Heidegger îi sunt de ajuns cuiva ca să intre în posesia unei astfel de înțelepciuni periculoase. Chiar dacă afinitatea ei cu sensul principal al investigațiilor din *Ființă și timp* este evidentă, maestrul de la Meßkirch nu s-a apropiat decât în mod foarte formal de structura temporală a resentimentului revoluționar, înainte să se refugieze pentru o vreme în idila neagră a „revoluției naționale". Heidegger nu s-a lămurit niciodată suficient asupra implicațiilor logice și sistemice ale conceptului de revoluție și la fel de puțin a elucidat raportul dintre istoricitatea și caracterul resentimentar

al *Dasein*-ului. Studiul său cu privire la structurile temporale ale *Dasein*-ului – care ia forma grijii, proiectează și moare – nu oferă o imagine adecvată despre legătura profundă dintre mânie și timp. Nașterea istoriei din forma proiectivă a mâniei – ca să nu mai vorbim de totalitatea proceselor ce duc la capitalizarea resentimentului – au rămas puncte obscure în opera lui.

În afară de Heidegger, ar trebui, fără îndoială, să-i invocăm pe Marx și pe Lenin ca autorități pentru dinamica negativității prerevoluționare și revoluționare. În mod curios, studiul acestor autori e, în prezent, aproape imposibil, nu pentru că textele lor ar fi inaccesibile, ci pentru că zidul *Zeitgeist*-ului blochează atât de masiv accesul la ele, încât nici cel mai răbdător dintre oameni nu-l poate trece decât cu mare greutate prin forțe proprii. Cu excepția câtorva „pasaje" încă recitabile, scrierile clasicilor marxismului au devenit astăzi practic de necitit pentru oameni cu reflexe intelectuale, morale și estetice contemporane. Par scrise într-o limbă străină și iluzorie și sunt încărcate în asemenea măsură de polemici învechite, încât efectul lor respingător învinge până una-alta curiozitatea celor mai bine intenționați cercetători. În plus, ele oferă un exemplu elocvent de credință oarbă în concepte, cum nu mai întâlnim de obicei decât la sectele fundamentaliste. Deși se revendică de la știința despre „societate" și despre „contradicțiile" ei, multe texte izvorâte din pana clasicilor de stânga (cu excepția câtorva texte tehnice primare, cum este *Capitalul*) nu mai pot fi citite decât ca parodii involuntare. Doar o asceză complet anacronică ne-ar permite să ne supunem programului de a extrage din scrierile lui Marx și ale lui Lenin elemente pentru o teorie a epocii prezente (cât despre producțiile însăilate ale lui Mao Zedong, ele trebuie șterse din capul locului de pe lista lecturilor tolerabile). Și totuși, lucrările acestor autori reprezintă un compendiu impozant al științei despre mânie fără de care dramele secolului XX nu pot fi descrise adecvat. Ne vom întoarce la acest corpus îngropat în capitolele al treilea și al patrulea din eseul nostru, întrucât el ne vorbește indirect despre lucrurile viitoare.

Una dintre ultimele ocazii de a afla ceva mai mult despre calculele nepopulare ale marii economii a mâniei s-a ivit în lumea occidentală la

sfârșitul anilor ’60 și la începutul anilor ’70 ai secolului trecut – în acea epocă macabră și glorioasă, când cele o mie de flori ale extremismului au părut să ajungă pentru ultima oară la înflorirea deplină. În acei ani, te puteai convinge cu ușurință de adevărul observației lui Marx potrivit căreia, după premiera lor în stil tragic, piesele istorice se repetă regulat sub formă de farsă. În acest caz, farsa a apărut ca tentativă de a proiecta situația anilor ’30 asupra celei din 1968 și din anii următori, pentru a deduce din ea reguli pentru „rezistența“ împotriva „sistemului dominant“. În dezbaterile profund ezoterice ale grupurilor de cadre, se auzea constant aceeași maximă: răbdarea trebuie să fie prima virtute a revoluționarului. Astfel de exortații oglindeau conflictul de generație dintre vechea gardă și tinerii revoltați de extremă stângă. La adresa acestora din urmă, înțelepții paleo-leniniști au formulat o învățătură edificatoare: deși revoluția a „început“ deja, iar în viitor timpul va fi măsurat „începând de acum“, nu trebuie nicidecum să-i accelerăm voluntar izbucnirea manifestă.

Abia azi, la începutul secolului XXI, când pacea eternă a consumismului real e amenințată de „reînceperea istoriei“, proclamată în multe locuri (și acompaniată de un murmur fascist de stânga ce renaște la marginile lumii academice), descoperim o nouă șansă de a înțelege ce însemna elogiul virtuții revoluționare. Răbdarea desemna atitudinea subiectului istoric al mâniei care, printr-o asceză rece, cvasi-idealistă, s-a eliberat de mobilurile lui personale. Dacă un factor privat se amestecă în răzbunarea indispensabilă contra stării de lucruri (sau în practică, pentru a ne folosi de jargonul epocii), voluntarismul și cheltuirile premature constituie urmările inevitabile – „bolile copilăriei“ de trist renume de care suferă revoluția în creștere. Oricât de justificate ar părea asemenea episoade eruptive din punctul de vedere al actorilor implicați – în ochii unui director al băncii mondiale a mâniei, ele sunt cel mai rău lucru ce se poate întâmpla înainte de Ziua Z. Pentru înalții funcționari, e clar că erupțiile premature împiedică formarea acelei tensiuni extreme, singura în măsură să condenseze într-o unică acțiune finală – numită „revoluție mondială“ – patrimoniul mâniei risipit în întreaga lume. Anexarea ostilă a „lumii“ de către dezmoșteniții

ei presupune ca de acum înainte fracțiunile lor diverse să nu se mai irosească în întreprinderi spontane și izolate.

Cel mai faimos exemplu – și avertisment totodată – de risipire anarhistă a patrimoniului mâniei a fost oferit de atentatorii care l-au asasinat, la data de 1 martie 1891, pe țarul Alexandru II, eliberatorul iobagilor. Consecințele imediate au fost înăsprirea represiunii și perfecționarea unui sistem polițienesc omniprezent. Și mai devastatoare a fost cheltuirea absurdă a rezervelor de ură de către imitatorii atentatorilor din 1881, un grup de studenți de la Universitatea din Sankt Petersburg, care au pus la cale, pentru 1 martie 1886, un atentat asupra lui Alexandru III, succesorul țarului asasinat: zilele mâniei politice urmează, știm bine, un calendar aparte. Printre ei se afla și tânărul Alexandr Ulianov, în vârstă de douăzeci și unu de ani. Planul a fost descoperit de poliție înainte să fie pus în aplicare; Alexandr a fost arestat împreună cu alți paisprezece conspiratori, adus în fața tribunalului și executat prin spânzurare, împreună cu alți patru rebeli impenitenți, în mai 1887; potrivit uzanțelor autocrației ruse, căreia îi plăcea să acorde grațieri, ceilalți zece condamnați au fost trimiși în exil și au scăpat cu viață. Vladimir Ulianov, „fratele spânzuratului", a cunoscut în anii următori o metamorfoză din care a luat naștere „Lenin", primul politician integral al mâniei din istoria contemporană. În această calitate, el a înțeles că drumul spre putere presupune obligatoriu cucerirea aparatului de stat, nu asasinarea reprezentanților lui, a cărei relevanță nu e, în definitiv, decât simbolică.

Afirmația deseori citată, probabil retrodatată sau inventată, a tânărului Lenin după moartea fratelui său – „Nu vom merge pe acest drum" – e socotită pe bună dreptate prima propoziție a revoluției ruse.[72] Cu ea începe secolul afacerilor mâniei în stil mare. Cine reușește să renunțe la uciderea principilor îl va primi la un moment dat pe principele mort, ca supliment gratuit la puterea pe care a cucerit-o.

[72] În legătură cu dubiile privind autenticitatea acestui dicton clasic, *cf.* Christopher Read, *Lenin. A Revolutionary Life*, Londra și New York, 2005, p. 11.

II. Dumnezeul mânios: spre inventarea băncii metafizice a răzbunării

La sfârșitul introducerii am afirmat că, înainte de constelația politico-psihologică a mâniei și a timpului (sau a mâniei și a istoriei), a existat constelația teologică a mâniei și a eternității. Acum e momentul să explicităm această afirmație. Trebuie să ne așteptăm ca în cursul cercetării noastre să ni se deschidă perspective nu tocmai banale asupra funcției și a modului de construire ale religiilor monoteiste.

Faptul că teologia vrea, poate și trebuie să constituie o dimensiune politică rezultă dintr-o constatare simplă: religiile relevante pentru cursul istoriei occidentale, atât cele mesopotamiene, cât și cele mediteraneene, au fost întotdeauna politice și vor rămâne astfel dacă vor supraviețui. În ele, zeii sunt partizani transcendenți ai popoarelor lor și protectori ai construcțiilor lor imperiale. Îndeplinesc această funcție chiar cu riscul de inventa în prealabil poporul care li se potrivește și imperiul acestuia. Lucru valabil îndeosebi pentru Dumnezeul monoteismului, care, de la începuturile egiptene dificile și până la triumfurile sale romane și nord-americane, a parcurs o vastă traiectorie geopolitică, chiar dacă adoratorii lui afirmă adesea că nu este un simplu Dumnezeu al imperiilor (imperiile sunt, știm bine, mărfuri perisabile), ci creatorul și păstorul supratemporal și suprapolitic al tuturor oamenilor.[73]

Într-adevăr, Unul Dumnezeul Israelului a fost și el, într-o primă fază, doar un Dumnezeu fără imperiu. Aliat al unui popor mic ale cărui ambiții de supraviețuire deveniseră preocuparea lui personală, el nu părea să reprezinte la început decât un zeu provincial printre

[73] *Cf.* Régis Debray, *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Paris, 2003.

alții. De-a lungul timpului însă, avea să devină zeul cel mai virulent politic din cerul de deasupra „țării dintre cele două fluvii" și a Mării Mediterane. Conștient de atotputernicia sa, deși abia perceptibil pe pământ, a adoptat o poziție ofensivă față de zeii imperiali, somptuos incarnați, ai Orientului Apropiat și ai Romei, reclamându-și sever superioritatea. Pretendent la o poziție strălucitoare și solitară, a îndemnat vechiul popor Israel să trăiască, religios vorbind, mult peste mijloacele sale politice și, având încredere în el, să-și poarte capul mai sus decât cei mai puternici suverani din jur. S-a revelat astfel drept *deus politicus* prin excelență, membru de partid al tuturor membrilor de partid, ancoră a unei sacre parțialități, exprimate în conceptul – bogat în consecințe nefaste – de legământ. La fel cum în perioada de înflorire a comunismului a fost pusă în circulație dogma potrivit căreia știința marxistă ar îngemăna în sine obiectivitatea și parțialitatea, tot așa teologia evreiască și cea creștină – care sunt, se știe, plante cu flori perene – au sugerat din cele mai vechi timpuri că justiția universală a lui Dumnezeu se exprimă în preferința lui pentru unul dintre cele două popoare ale legământului.

În dezvoltarea unui management al mâniei de amploare globală (în termeni moderni, în subordonarea politicii față de morală, a artei posibilului față de arta dezirabilului), trebuie presupusă o primă fază fondatoare ce se întinde pe mai bine de două milenii. În această fază se conturează ideea amenințătoare și sublimă că un dumnezeu care călăuzește și judecă suveran, dar care se dovedește totodată implicat și iritabil – un dumnezeu „pătimaș" – intervine mereu în evoluția conflictelor umane, cunoscută sub numele de istorie; iar cum istoria oamenilor e sinonimă în mare măsură cu ceea ce îl supără pe Dumnezeu, aceste intervenții iau cel mai adesea forma mâniei îndreptate împotriva alor săi nu mai puțin decât împotriva dușmanilor lor. El își manifestă mânia utilizând războaiele, molimele, foametea și urgiile ca pe niște spirite punitive în serviciul lui (în termeni tehnici: ca pe niște cauze secundare acționând în numele majestății, care este cauza primă). Despre același Dumnezeu se va spune în epocile ulterioare că, la Judecata de Apoi, îi osândește la chinuri veșnice, trupești și sufletești, pe cei care au

ratat, în zilele lor pământene, ocazia de a se căi și s-au sustras pedepsei drepte pentru faptele săvârșite.

Născut din reprezentările pe care și le-au făcut despre lumea de dincolo vechiul Egipt și Orientul Apropiat, motivul judecății s-a intensificat la apogeul lui – adică la sfârșitul Evului Mediu și în epoca barocă –, producând cele mai stridente figuri picturale. Dacă am vrea să desemnăm drumul particular al intelectualității creștine în istoria ideilor, am spune probabil: este (sau a fost până de curând) creștină gândirea care, din grijă pentru mântuire, își reprezintă și opusul acesteia, iadul. Nu mai devreme de secolul XX, irlandezul catolic James Joyce a ridicat un monument atrocității metafizice, zugrăvind în culorile cele mai strălucitoare și mai negre întâlnirea supliciului cu infinitul.[74] Sub influența acestei idei, conceptul de veșnicie e asociat cu imaginea unei instituții finale de pedeapsă și tortură, care se sprijină pe o vastă memorie divină a nedreptății și pe o competență similară în materie de răzbunare. Cu ajutorul acestui complex de reprezentări, frica a scris istoria sufletului în lumea creștină.[75] E probabil corectă afirmația că teologia secolului XX s-a despărțit discret de ipotecile neplăcute ale dogmaticii infernului. Și totuși, figura acelui Dumnezeu mânios – în măsura în care elementele ei reziduale au continuat să se deplaseze ajungând în memoria contemporană – trezește încă amintirea celui mai creștin dintre infernuri.

Dacă mânia lui Dumnezeu e transpusă înapoi în timp și luată în primire de o regie umană, orientată spre universal, se naște o „istorie" cu climax revoluționar, al cărei sens e să răzbune nedreptatea ce stârnește mânia, pedepsindu-i pe autorii acesteia, ba mai mult: atacând cauzele ei structurale. Am putea defini modernitatea drept epoca în care motivul răzbunării și al imanenței fuzionează. Această legătură dă naștere unei agenții a răzbunării de dimensiuni globale; în următorul capitol, vom descrie partidul care are întotdeauna dreptate ca întruchipare a unei asemenea instanțe. Numai o centrală de acțiune atât de evoluată

---

[74] James Joyce, *Portret al artistului la tinerețe*, trad. de Antoaneta Ralian, Humanitas Fiction, București, 2012 (*n. tr.*).

[75] Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII): o cetate asediată*, trad. de Modest Morariu, Meridiane, București, 1986 (*n. tr.*).

putea să pună în practică dictonul lui Schiller potrivit căruia istoria lumii este Judecata de Apoi[76]. Pentru început însă, nu va fi vorba despre traducerea mâniei sfinte în istoria pământească, ci despre colectarea ei în eternitate.

[76] *Weltgericht* înseamnă, literal, „judecata lumii" (*n. tr.*).

Preludiu:
răzbunarea lui Dumnezeu împotriva lumii seculare

Dacă e adevărat că globalizarea mâniei a trebuit să treacă inițial printr-o fază teologică extinsă înainte să fie încredințată regiei laice, ne lovim de un neajuns care duce la o dificultate radicală de înțelegere. Am încercat să arătăm la început de ce oamenii moderni sunt incapabili să înțeleagă mânia lui Ahile în contextul epocii homerice. Capitolele următoare oferă o demonstrație analogă având ca obiect profetismul iudaic al mâniei, așa cum îl ilustrează Biblia, și teologia creștină – scolastică și puritană – a mâniei. E exclus ca oamenii din ziua de azi să venereze mânia Unului Dumnezeu așa cum au propagat-o exegeții monoteismului triumfător la apogeul conștiinței lui de sine. Ne-am înșela profund dacă am crede că se poate renunța la întoarcerea în istoria mai veche a ceea ce s-a numit *horror metaphysicus* numai pentru că islamismul contemporan oferă material ilustrativ de substituție. Valul de violență stârnit de islamiști revelează cel mult ceva despre reînscenările recente ale unor figuri ca „Dumnezeul pătimaș" sau ca „zelul pentru Dumnezeu", cunoscute din epoca iudaismului antic. El rămâne însă mut atunci când e vorba să aflăm cum a dobândit Dumnezeu atributul mâniei.

Dacă am vrea să aducem un omagiu teoriei autentice despre mânia lui Dumnezeu, ar trebui să înzestrăm cu sens literal două concepte a căror semnificație nu mai e inteligibilă, pentru noi, decât cel mult metaforic: slava (*Herrlichkeit*) și infernul. De oricâtă bunăvoință ar da dovadă, contemporanii noștri nu mai sunt capabili să concretizeze conținutul acestor termeni care, în alte vremuri, desemnau extremele înălțimii și adâncimii într-o lume marcată de prezența lui Dumnezeu. Dacă un om al timpurilor moderne ar avea capacitatea să le întrebuințeze conform gravității lor metafizice, ar trebui să subscrie la cea

mai teribilă frază din literatura universală – acea inscripție de pe poarta infernului lui Dante care proclamă pentru veșnicie: „Puterea cea divină m-a făcut,/Suprema știință, cea dintîi iubire.“[77] Imposibilitatea de a aproba cu bună știință aceste vorbe înfricoșătoare ne dă o idee despre caracterul insidios al sarcinii ce trebuie dusă la îndeplinire – și pentru care nu se mai întrevede nicio soluție. A vedea această dificultate înseamnă a ne lansa în considerații cu privire la prețul monoteismului. Să spunem doar, anticipând, că acest preț a fost plătit prin intermediul a două tranzacții, una mai fatală decât cealaltă: pe de o parte, prin pătrunderea resentimentului în învățătura despre Ultimele Lucruri; pe de altă parte, prin interiorizarea terorii în psihagogia creștină.

Înainte să ne apropiem de aceste zone nesigure, vom încerca să atenuăm cenzura epocii prezente care a eliminat subiectele teologice de orice natură din sfera lucrurilor ce pot fi discutate serios în cercurile progresiste. Se știe că „discursul despre Dumnezeu“ a fost exclus de mai bine de o sută cincizeci de ani din conversațiile conviviale purtate în societatea europeană aleasă – în ciuda tuturor zvonurilor care anunță periodic o întoarcere a religiei. Butada lui Flaubert din *Dicționar de idei primite de-a gata*: „Politica și religia trebuie excluse din orice conversație“[78] (la tema „Conversație“) caracterizează încă situația existentă. Putem vorbi cât vrem despre „revitalizarea“ religiosului: adevărul e că disconfortul realmente larg răspândit în lumea dezvrăjită nu a dat naștere câtuși de puțin unei noi credințe în lucruri extra sau supranaturale. Constatând uneori cu melancolie că europenii trăiesc ca și cum Dumnezeu n-ar exista, Ioan Paul al II-lea dovedea mai mult simț pentru situația reală decât criptocatolicii sprinteni care scriu în paginile culturale ale presei germane și care nu s-ar sfii să-i acorde Tatălui Nostru din ceruri titlul de „om al anului“.

Pentru predicația creștină e valabil în mod special faptul că de o bună bucată de vreme nu mai e admisă în spațiul secular, ba mai mult:

---

[77] Dante Aligheri, *Divina Comedie. Infernul*, Cântul III, v. 5–6, trad. de Marian Papahagi, Humanitas, București, 2012, p. 63 (*n. tr.*).

[78] Gustave Flaubert, *Bouvard și Pécuchet*, *Dicționar de idei primite de-a gata*, *Străbătând câmpii și țărmuri*, vol. 3, trad. de Irina Mavrodin, Univers, București, 1984, p. 280 (*n. tr.*).

a încetat să mai fie plauzibilă. Nu mai poate ajunge la clientela ei decât printr-o comunicare sectorială – și, de ce nu, chiar pe canale specifice sectelor. O asemenea afirmație va stârni protestul multor fețe bisericești, care nu admit ca Biserica să primească statutul de sector pe piața comunicațiilor, iar credința în Mântuitor să devină un simplu hobby, cum sunt mersul la filme de groază sau creșterea câinilor de luptă. Această rezervă e de înțeles, dar nu schimbă mai nimic din modul de existență subcultural al cauzei creștine. Oricum, aspectul de care e vorba aici nu poate fi exprimat prin intermediul sondajelor sociologice sau statistice. Ceea ce surprinde neplăcut publicul de azi la Evanghelie depășește cu mult mărturisirea Sfântului Pavel, care a recunoscut că discursul despre Hristos e sminteală pentru evrei și nebunie pentru greci. Dincolo de sminteală și de nebunie, în vremurile prezente, modul de a fi al religiosului se definește prin jenă. De o bună bucată de vreme, sensibilitatea religioasă s-a refugiat în zonele intime ale psihicului și e considerată veritabilul *pudendum* al modernilor. Omul de după Iluminism ar trebui să treacă peste un prag înalt de perplexități pentru a mai fi atins în mod serios de chestiunea „acelei ființe superioare pe care o venerăm". Teologii obișnuiesc să reacționeze la această situație sugerând sofisticat că omul modern trăiește, de fapt, în „situația istorică a îndepărtării de Dumnezeu". Dar până și acest cuvânt e prost ales. Problema care se pune între Dumnezeu și contemporani nu stă în faptul că aceștia din urmă ar fi prea departe de El. În realitate, ei ar trebui să-i tolereze prezența prea apropiată dacă i-ar lua în serios ofertele. Nicio însușire a dumnezeului teologilor nu arată mai bine acest lucru decât cea mai jenantă dintre toate: mânia lui.

După clarificările de mai sus, următoarea teză ar trebui să fie evidentă: manifestarea cea mai flagrantă, în aparență, a unei noi ponderi a religiei, ba chiar a unei noi religiozități ca atare – atenția cu care publicul din lumea întreagă a urmărit moartea papei Ioan Paul II și alegerea succesorului său, Benedict al XVI-lea, în aprilie 2005 – a avut, de fapt, foarte puțin de-a face cu aspectul religios al schimbării de gardă în oficiul Sfântului Petru. În realitate, fascinația a pornit preponderent, dacă nu exclusiv, de la somptuoasele liturghii romane care se bazează pe relicve ale mitului imperial și cezaric. Fără să-și explice clar ce se

întâmplă, masele, ca și mass-media au simțit cu acest prilej în ce fel aura personală a papei încă mai radia carisma asociată funcției cezarice. Un observator atent al pontificatului lui Ioan Paul al II-lea va fi știut că cezarismul mediatic a fost caracteristica dominantă a cultului papal pe care-l actualizase în mod inteligent. În ciuda tuturor pretențiilor de intensitate mistică, a fost întotdeauna evident că mesajul creștin a oferit forma religioasă a conținutului cezaric. Doar datorită acestuia din urmă, *Roma aeterna* a devenit, timp de câteva săptămâni, cel mai de succes *content provider*[79] pentru toți distribuitorii profani de rețea. Dar ce demonstrează asta dacă nu faptul că Biserica nu obține victorii pe terenul luptei pentru atenție decât dacă prezintă un program ușor de răstălmăcit în sens profan, tragic și spectacular? Și totuși, să fie vorba numai de o neînțelegere atunci când „actorii lui Dumnezeu" se luptă să atragă din nou atenția asupra lor? De vreme ce catolicismul, cel puțin în forma sa romană, rămâne în ultimă instanță mai mult imperiu – mai exact, copie a unui imperiu – decât biserică, caracterul jenant al discursului religios poate să treacă în planul al doilea în timpul evenimentelor importante și să abandoneze scena aparatului senioral.

Nu se schimbă nimic: în climatul postiluminist, „Dumnezeu" este exact acea temă ce nu mai poate fi temă de discuție în nicio împrejurare – lăsând la o parte câteva numere speciale răzlețe ale unor publicații elitiste. Cu atât mai greu de conceput e un discurs public asupra „calităților" obiectului imposibil. Și mai imposibilă, dacă ne e permis acest comparativ, ar fi exigența de a ne reprezenta un dumnezeu mânios sau chiar un dumnezeu al răzbunării – într-o vreme în care până și un dumnezeu convivial constituie o ipoteză ternă. Dar tocmai de acest personaj nepopular – pe care-l vom denumi deocamdată „figură mentală" – trebuie să ne ocupăm pentru a trasa geneza economiei moderne a mâniei și etapele preliminare ale transformării ei într-un adevărat sistem bancar.

Cea mai recentă ocazie de a vedea conceptele de „Dumnezeu" și de „răzbunare" apărând concomitent într-o configurație actuală a fost dezbaterea cu privire la noul fundamentalism politico-religios, a cărui

[79] Furnizor de conținut (*engl.*) (*n. tr.*).

vizibilitate publică sporește la sfârșitul anilor '80. Un titlu semnificativ din acea perioadă este *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch* [Răzbunarea lui Dumnezeu. Musulmani, creștini și evrei radicali în ofensivă], München, 1991. Originalul francez, intitulat *La Revanche de Dieu*[80], apăruse cu doi ani înainte. Subtitlul nu vorbea doar despre o ofensivă, ci de-a dreptul despre o *reconquête du monde*[81] – aluzie la modelul istoric al reconquistei. Autorul volumului, Gilles Kepel – de atunci una dintre cele mai ascultate voci în materie de cultură și de politică a Orientului Apropiat –, examinează strategiile mobilizărilor monoteiste radicale în diverse regiuni ale lumii. Aspectul orientalist al temei apare aici încă integrat unei percepții ecumenice a fanatismelor vechi și noi.

Tonul ironic al expresiei *revanche de Dieu* e evident. Autorul nu lasă să planeze niciun dubiu asupra faptului că își tratează subiectele exclusiv cu mijloacele cercetătorului specializat în diagnosticarea epocii și în științele culturii. Când vorbește despre „răzbunarea lui Dumnezeu", nu se raportează pozitiv la teologia dumnezeului mânios. În centrul studiului său se află întoarcerea grupurilor religioase militante pe scena lumii, grupuri a căror apariție bruscă e interpretată între timp, de regulă, prin sintagma „reacții fundamentaliste" sau, pentru a spune astfel, ca răzbunare a mediului religios contra mediului secular dominant. Din punct de vedere cronologic, parada fundamentalismelor începe cu intrarea în scenă a fundamentaliștilor evangheliști din S.U.A., care se încăpățânează să denunțe imaginea despre lume făurită de științele moderne ale naturii, numind-o lucrarea diavolului, și care-și extind de decenii influența asupra societății americane; continuă cu evreii ultraortodocși din Israel, care ar vrea să-și transforme cât mai repede statul secular într-o rabinocrație și ale căror agitații nu mai pot fi neglijate total de niciun guvern; se încheie inevitabil cu fenomenele islamiste recente. Islamiștii, ca și omologii lor creștini manifestă, ce-i drept, o înclinație spre bigoteria militantă – se remarcă, în special,

[80] *Cf.* Gilles Kepel, *Dumnezeu își ia revanșa: creștini, evrei și musulmani recuceresc lumea*, trad. de Rodica Maria Valter și Radu Valter, Artemis, București, 1994 (*n. tr.*).

[81] Recucerire a lumii (*fr.*) (*n. tr.*).

asemănări cu anii de luptă și de îndârjire ai catolicismului roman de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul secolului XX –, dar adaugă un element nou la prestațiile lor politice. Ei valorifică islamul tradițional ca pe un ready-made, pentru a-l instrumentaliza după bunul plac într-o campanie publicitară teroristă, desfășurată sub ochii opiniei publice mondiale. Ceea ce a realizat Marcel Duchamp pentru istoria artei la începutul secolului XX repetă pentru islam, la sfârșitul secolului XX, Osama Bin Laden, cu sprijinul tehnicienilor religiei. Semnificația procedeului de ready-made pentru economia culturală modernă a fost expusă de Boris Groys în analizele lui subtile – analize care abia acum încep să fie asimilate de științele culturii.[82] În cazul islamului, raportarea subversivă la tradiția sacră face ca autoritatea tradițională a ulemalelor – sfatul cărturarilor teologi și al juriștilor islamici – să fie subminată de fascinația pucistă a corsarilor religioși (care se servesc în special de internet).

Această „răzbunare a lui Dumnezeu" – lansată în mass-media lacomă de evenimente a societăților divertismentului din Occident de către suprarealiști politici, teroriști și zeloși de toate culorile – constituie totuși, așa cum vom arăta, doar un postludiu pe jumătate comic, pe jumătate banal la tradiții teologice milenare care vorbeau, cu seriozitatea înțeleaptă a unei discipline temeinic elaborate, despre mânia lui Dumnezeu și despre intervenția lui în treburile oamenilor, din punct de vedere atât istoric, cât și escatologic. Cu amintirea acestui tip de tradiții începe descinderea noastră în catacombele istoriei ideilor. Prin aceste subterane ne vom deplasa în următoarele pagini, nu fără să fim atinși uneori de senzația că tigvele rânjind în nișele lor murale au trăsăturile unor personaje ale istoriei contemporane.

---

[82] Boris Groys, „*Ready-made*-ul lui Marcel Duchamp", în *Despre nou. Eseu de economie culturală*, trad. de Aurel Codoban, Idea Design & Print, Cluj, 2003, pp. 77-86.; *idem*, „Simulierte Ready-mades von Fischli und Weiss", în *Kunstkommentare*, Viena, 1977, pp. 131 și urm.; *idem*, „Fundamentalismus als Mittelweg zwischen Hoch- und Massenkultur", în *Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters*, München, 1997, pp. 63 și urm. și *idem*, „On the New", în *Research Journal of Anthology and Aesthetics*, 38, 2000, pp. 5-17.

Regele mâniei

Dată fiind natura acestei cercetări, numeroasele indicații din Vechiul Testament cu privire la figura Dumnezeului mânios nu ne pot interesa aici decât dintr-o perspectivă foarte restrânsă. Nici sursele noutestamentare și nici cele ale dogmaticii catolice de mai târziu nu pot fi consultate decât sub un unghi selectiv și îngust. Vom neglija complet reflexele acestor tradiții în Coran, deoarece nu aduc nimic nou față de corpusul conținuturilor evreiești și creștine. Nu putem urmări deci în acest capitol decât câteva dintre turnúrile teologice semnificative pentru felul cum s-au transformat Unul „Dumnezeu" și, în mod corespunzător, popoarele lui Dumnezeu în medii de stocare a mâniei. Celelalte referiri, abundente, la viața divină a afectelor, atât în sens euforic, cât și în sens disforic, nu ne preocupă în contextul de față.

E un truism, și pentru cunoscători, și pentru profani, faptul că primele portrete ale lui Iahve, Domnul lui Israel, sunt marcate de antropomorfisme (mai bine zis, antropopsihisme) evidente. Orice cititor al Bibliei s-a putut convinge în ce măsură Dumnezeul Exodului reunește încă trăsăturile unui demon teatral al furtunii cu cele ale unui *warlord*[83] tunător și impetuos. Punctul decisiv pentru tot ce urmează este însă felul în care peste această imagine primitiv-energetică și meteorologico-militară a lui Dumnezeu se suprapun începuturile unui control moral superior al lumii. Acest control implică formarea unei funcții de retenție menite să împiedice scufundarea trecutului în ceea ce este definitiv revolut și, în lipsa memoriei, inexistent. Retenția divină dă naștere primului rudiment de „istorie", care înseamnă mai mult decât veșnica reîntoarcere a aceluiași și, totodată, mai mult decât valurile

[83] Comandant suprem al armatei; dictator militar (*engl.*) (*n. tr.*).

megalomaniei și ale uitării în care se nasc și pier imperiile. În istoria ideilor, drumul spre „Dumnezeul omniscient" este, pe porțiuni întinse, paralel cu cel care duce la Dumnezeul memoriei bune.[84] Apariția și conturarea, în Dumnezeu, a unei activități de fixare, amânare, depozitare și memorare semnalează totodată transformarea modului de exercitare a puterii sale: de la stilul eruptiv se trece la habitusul judiciar și regal.[85] Pentru un dumnezeu care intră din când în când în rolul de stăpân al tunetului, mânia poate fi un atribut plauzibil, dar accesoriu. Pentru un dumnezeu care, în calitate de judecător regal învăluit într-o aură de majestate numinoasă, trebuie să inspire venerație și teamă, capacitatea de a se mânia devine constitutivă. În privința lui s-ar putea spune pentru prima oară: este suveran cel care poate să amenințe în mod credibil.

Prin elaborarea funcției judiciare a lui Dumnezeu, profilul temporal al acțiunii lui se modifică: dacă într-o perioadă timpurie trecea drept protector al poporului său sau drept intervenționist impulsiv (să ne gândim la pieirea armatei egiptene în valurile trimise de Dumnezeu sau la dispariția întregii specii umane, cu excepția lui Noe, în timpul potopului), el se distinge în primul rând prin răbufniri de mânie ce se manifestă spontan, după legea marțială; din punct de vedere psihologic, am putea vorbi despre decompensări momentane. Furia pe care i-o stârnește lui Dumnezeu omenirea păcătoasă e urmată cât ai clipi de căderea ploii ucigașe. Fie și numai pasajul despre remușcările de care ar fi fost încercat Dumnezeu după ce i-a făcut pe oameni indică o disproporție între așteptare și realizare – în măsura în care remușcările presupun o modificare a sentimentului divin al timpului. Situația se schimbă radical dacă luăm în considerare scena finală a potopului. Aici, Dumnezeu edifică, prin curcubeu, un simbol al răbdării important pentru ambele părți și menit să exprime voința lui ca un asemenea act de nimicire să nu se mai repete niciodată, cu toate că omenirea de după potop nu se va deosebi semnificativ, prin profilul ei moral, de cea

---

[84] *Cf.* Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt/Main și Hamburg, 1960.

[85] *Cf.* Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München, 1992, în special pp. 85 și urm.

de dinainte. Rüdiger Safranski a rezumat această situație foarte percutant, și cu o respectuoasă lipsă de respect, observând că experiența potopului l-a transformat pe Dumnezeu „din fundamentalist (*Fundi*) în realist (*Realo*)"; realist este cel care admite că toate lucrurile care au nevoie de ameliorare cer timp – și ce lucruri nu au nevoie de ameliorare?[86]

Odată cu orientarea spre o concepție juridică și vindicativă despre Dumnezeu, sunt accentuate din ce în ce mai mult calitățile „retentive" ale Domnului din ceruri. Așa cum intențiile vizează timpul prezent, retențiile vizează ceea ce a fost, iar pretențiile, ceea ce va veni. De acum înainte, se profilează în forță competențele regal-arhivistice și justițiale ale lui Dumnezeu. Ele includ capacitatea de a ține minte ceea ce e drept și ceea ce e nedrept și de a înregistra încălcările legii, dar mai ales propensiunea de a-și rezerva dreptul de judecată asupra cuantumului pedepsei, inclusiv dreptul de grațiere, și de a lăsa să plutească în incertitudine clipa în care va fi aplicată pedeapsa. Asemenea concepții nu pot apărea decât într-o civilizație ce are la dispoziție de mai multă vreme două arhetipuri ale tehnicii de „reținere": pe de o parte, hambarul sau, generic, depozitul de provizii și, pe de altă parte, cartea sau, generic, scrierea și strângerea operelor scrise în biblioteci (la care se adaugă tehnicile juridice de găsire a soluției legale). De la aceste modele fundamentale pornește funcția arhivei. Arhiva, ca instituție și ca funcție culturală, începe să se dezvolte imediat ce sistemele nervoase interacționează cu centre de stocaj și dispozitive de înregistrare externe, cu alte cuvinte: când cooperarea dintre memoriile subiective și cele obiective este organizată sub formă de procedee formale. De aceea, Dumnezeul-judecător e, prin natura lui, arhivarul originar din regatul moralității. Funcția lui este de a fixa amintirea chestiunilor litigioase, astfel încât acestea din urmă să fie reluate ulterior.[87]

---

[86] Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München și Viena, 1997, p. 32 [termenii *Fundi* și *Realo*, utilizați de Safranski, fac aluzie la tendințele extremei stângi din Germania de Vest a anilor '70 – *n. tr.*].

[87] Conceptul de arhivă este detaliat mai jos, pp. 216 și urm., pornind de la redefinirea lui în lucrările de filozofia culturii ale lui Boris Groys.

Cu toate că teologia imanentă a Bibliei manifestă de timpuriu tendința de a-l plasa pe Iahve deasupra timpului, și mai ales deasupra fantasmelor de permanență și a genealogiilor fastuoase ale imperiilor din jur, el rămâne – în calitate de judecător și de președinte al curții –, pentru propria lui escortă, un agent care „irumpe" în destinele istorice ale poporului și ale popoarelor. Din acest motiv, Dumnezeul-judecător al evreilor trebuie prezentat mereu ca un rege stăpânitor, în ciuda nonsensului empiric al unei regalități invizibile din principiu. Monarhizarea lui Dumnezeu pune sub presiune orizontul temporal al intervențiilor sale. Consemnarea divină a nedreptății și eforturile lui Dumnezeu de a conserva mânia fac posibile ocoluri largi între momentul „sacrilegiului" și momentul „răzbunării", fără să însemne încă amânarea forței punitive până la sfârșitul veacului sau, *a fortiori*, deplasarea ei în eternitate.

Întreruperea răzbunării

Cartea biblică a Genezei menționează o cezură care va avea consecințe profunde asupra organizării memoriei umane a mâniei. Relatarea primului omor, comis de plugarul Cain asupra fratelui său mai mic Abel, păstorul favorizat de Dumnezeu, e totodată cel mai vechi document privitor la misterele nedreptății. În această povestire, Dumnezeu apare pentru prima oară ca stăpân al factualității: privește satisfăcut jertfa lui Abel, în schimb nu dă atenție jertfei lui Cain. Nu există nici urmă de motivație pentru această diferență. Libertatea de a discrimina după bunul plac face parte din conceptul de Dumnezeu. (Următorul exemplu relevant, și la fel de bogat în consecințe, se găsește în povestea lui Esau și a lui Iacov: și în cazul lor, Dumnezeu îl iubește pe unul și îl urăște pe celălalt fără vreun motiv clar – în timp ce făptura nu poate să-i spună făptuitorului: „De ce m-ai făcut[88] în așa fel încât a trebuit să mă respingi?“) Se așteaptă de la persoana discriminată să-și stăpânească afectul pe care i-l provoacă vexarea:

> „Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Cain: «Pentru ce te-ai întristat și pentru ce s-a posomorât fața ta? Când faci bine, oare nu-ți este fața senină? Iar de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască, dar tu biruiește-l!»“[89]

Sensul acestui îndemn plasat înainte de relatarea crimei e limpede: fratricidul nu trebuie intepretat ca acțiune spontană, declanșată

[88] *Cf.* Rom 9, 20 [citatele din Biblie provin, acolo unde nu este indicată altă ediție, din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975 – *n. tr.*].

[89] Fac. 4, 6-7.

de afecte. Trebuie, dimpotrivă, să treacă drept rezultat al suspendării avertismentului exprimat clar. Fapta nu se consumă în inocența relativă a simțămintelor pătimașe. Pentru a o comite, făptașul trebuie să depășească dinadins o limită trasată cu precizie – și abia acest gest transgresiv face ca fapta să devină într-adevăr un sacrilegiu. Fenomenul e greu de evidențiat cu suficientă claritate: Cain nu urmează legea inerției, intrinsecă unui elan puternic al afectelor; el nu se grăbește să comită fapta; găsește un pretext pentru a-și ademeni fratele în plin câmp și a-l ucide. Din acest moment, trăiește în timpul special al vinii; e țintuit de propria lui faptă: „zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ", îi spune Domnul; „voi fi zbuciumat și fugar pe pământ, și oricine mă va întâlni mă va ucide", răspunde criminalul.[90] După aceea, „a pus Domnul Dumnezeu semn lui Cain, ca tot cel care îl va întâlni să nu-l omoare"[91].

Istoricii religiei asociază stigmatul primit de Cain cu semnele de avertizare ale unui trib din vechiul Orient, în care vendeta era practicată în modul cel mai riguros. Mesajul este: cine va ridica mâna împotriva purtătorului acestui semn trebuie să se aștepte la o răzbunare înșeptită, care se va abate asupra sa și asupra alor săi. Amenințarea răzbunării degenerează printre urmașii lui Cain devenind un grotesc joc de cifre. Strănepotul lui, Lameh, anunță eroic: „Am ucis un om pentru rana mea și un tânăr pentru vânătaia mea. Dacă pentru Cain va fi răzbunarea de șapte ori, apoi pentru Lameh de șaptezeci de ori câte șapte!"[92]

Aceste cifre care explodează exprimă o situație ambiguă: stigmatul lui Cain poate fi citit, ce-i drept, ca semn al unei interdicții generale vizând răzbunarea; cei care ar vrea să încalce interdicția sunt amenințați însă de represalii excesive. Pe de o parte, răzbunarea e suspendată, dar, pe de altă parte, cel care nesocotește porunca e pasibil de o răzbunare extremă. Acest paradox poate fi intepretat doar ca simptom al lipsei unui monopol real al violenței. Unde nu există încă o autoritate

[90] Fac. 4, 12 și 14.
[91] Fac. 4, 15.
[92] Fac. 4, 23-24.

penală centrală, interdicția asupra răzbunării poate fi inculcată – de probă – doar agitându-se spectrul unei reacții excesive. Trebuie așteptată instaurarea unei culturi stabile a dreptului, cu un sistem judiciar formal, pentru ca bine-cunoscutele ecuații talionice să intre în vigoare: „suflet pentru suflet, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie" (Ieșirea 21, 23-25). Semnele de egalitate dintre partea stângă și partea dreaptă a formulelor exprimă faptul că în viitor dreptatea va trebui înțeleasă ca adecvare (*Angemessenheit*). Măsura presupune un controlor al măsurii – de regulă, statul primitiv în calitate de garant al dreptului.

Când cuantumul pedepsei e dedus în mod direct și concret din suferința pricinuită de nedreptate, ia naștere un concept al dreptății ca echivalență simplă. Compulsiunea de a intensifica represaliile poate astfel să dispară. În locul proporției baroce de unu la șapte sau chiar de unu la șaptezeci și șapte, de acum înainte va fi exersat sobrul și sublimul unu-la-unu. Pentru a asigura represaliile care păstrează măsura, e nevoie de o puternică autoritate judecătorească, autoritate ce nu se poate incarna, pentru început, decât într-o regalitate solidă. Observatorii moderni pot să considere că un asemenea sistem – un fel de plată în natură a cruzimilor – este primitiv și inuman; cu toate acestea e demn de atenție faptul că, prin preceptele mozaice, s-a făcut un pas spre raționalizarea modului de calcul al represaliilor. Semnul de egalitate dintre valoarea nedreptății și valoarea răzbunării posedă în plus un sens temporal implicit, de vreme ce lucrurile nu-și pot relua cursul normal decât în momentul în care e realizată echivalența dintre suferința pricinuită de faptă și suferința pricinuită de pedeapsă. Așteptarea dreptății nuanțează acum sensul timpului. Prin ecuația, impusă de justiție, dintre vină și pedeapsă se risipesc, cel puțin dintr-un unghi ideal-tipic, tensiunile locale ale mâniei, așa cum apar ele la victimă sau la reclamant. Ulterior, când răsare soarele, el continuă să strălucească ce-i drept, ca întotdeuna, deasupra drepților și a nedrepților; în același timp însă, acest răsărit semnalizează un nou început pentru părțile care și-au reglat conturile.

Acumularea primitivă a mâniei

Cu totul altfel se prezintă situația atunci când suferințele pricinuite de nedreptate se acumulează unilateral, fără ca victimele să aibă la dispoziție un *modus operandi* eficient de restabilire a echilibrului. Atunci e foarte probabil să se formeze tensiuni cronice de mânie ce se concentrează într-un fel de patrimoniu negativ. Această posibilitate e ilustrată de cel puțin două exemple veterotestamentare pline de consecințe. Primul e legat de amintirile poporului Israel privind robia babiloniană din secolul al VI-lea î.Hr. și pentru care cuvântul „exil" constituie un simbol bogat în rezonanțe subtile; al doilea trimite la complexul apocalipticii iudaice, care, începând cu secolul al II-lea î.Hr., avea să ducă la o accentuare a profetismului. În intensificarea lui excesivă, acesta din urmă a mers până într-acolo încât a reclamat răzbunarea distructivă a lui Dumnezeu contra unei lumi incurabil corupte în întregul ei.

Atât sedimentele mentale ale exilului israelian, cât și exacerbările apocaliptice ale antiimperialismului profetic (îndreptat inițial împotriva dominației străine elene, apoi împotriva dominației străine romane) s-au întipărit profund în tradiția religioasă a civilizației occidentale. Și unele, și celelalte rămân de neînțeles dacă nu presupunem un fenomen de tezaurizare a mâniei. Dinamica lui aparte determină transformarea structurală a mâniei victimelor în resentiment durabil. Această transformare va dobândi o semnificație greu de supraestimat pentru tonalitatea specifică a religiei, metafizicii și politicii occidentale.

Textele Vechiului Testament oferă dovezi din plin privind tezaurizarea mâniei în timpul exilului babilonian și al epocilor următoare – în forme de exprimare uneori sublime, alteori brutale. În ce privește partea sublimă, trebuie amintită în primul rând Geneza – concepută în epoca babiloniană și inclusă în Sfânta Scriptură abia după Babilon –, despre care ar fi greșit să

presupunem că a constituit în mod necesar, dintotdeauna, începutul logic al canonului iudaic. Ea este în realitate rezultatul unei manevre teologice de supralicitare relativ târzii, prin care, în epoca exilului forțat, corifeii spirituali ai Israelului au revendicat pentru Dumnezeul lor superioritatea cosmică asupra zeilor imperiului dominant. Ceea ce poate să pară la prima vedere o relatare calmă despre Lucrurile Prime este în realitate rezultatul unei munci de redactare ce ține de teologia concurenței și al cărei sens constă în a-l prezenta pe Dumnezeul perdanților politici drept învingător *a priori*. Prin urmare, chiar dacă regii păgâni, susținuți de anturajul lor politeist, au comanda asupra teritoriilor și a popoarelor lor de sclavi, niciunul dintre decretele lor nu va atinge, fie și de departe, nivelul acelui „să fie" cu adevărat divin. Prin teologumenul războinic care este Geneza, teologia iudaică și-a sărbătorit victoria cea mai subtilă asupra teologiilor din imperiile mesopotamiene.

Cât despre formele mai puțin sublime de acumulare a mâniei biblice, ne vom mulțumi să aruncăm o privire scurtă asupra temuților psalmi imprecatorii și a altor rugăciuni vizând nimicirea dușmanilor din Psaltirea Vechiului Testament, acea culegere de o sută cincizeci de imnuri, elogii și chemări exemplare ale lui Dumnezeu, care, de mai bine de două mii de ani, le servește atât evreilor, cât și creștinilor drept sursă primară a practicilor lor de rugăciune. Acest corpus de texte constituie un tezaur spiritual cu nimic mai prejos decât cele mai sublime documente ale literaturii religioase universale. Deși sunt formulate fără excepție în maniera rugăciunii și *eo ipso* după habitusul unei relații nonteoretice cu Dumnezeu, fragmentele separate prezintă, din punct de vedere psihologic, teologic și intelectual, bogății spirituale singulare – așa cum o dovedește marea istorie a interpretărilor lor, de la *Enarrationes in Psalmos* a lui Augustin până la studiile lui Hermann Gunkel și Arnold Stadler. Psalmul 138, ca să luăm un exemplu, este unul dintre cele mai emoționante și mai profunde texte scrise vreodată despre cum existența umană e împrejmuită de un mediu creator, iar conștiința umană e înglobată de o cunoaștere superioară. Din punctul de vedere al intuițiilor metafizice și existențiale pe care le conține latent, acest text liric se poate măsura cu orice dovadă de comprehensiune speculativă de origine indiană sau chineză. Și totuși, tocmai această

meditație e sfâșiată de un apel la răzbunare a cărui violență nu are egal în contextul literaturii religioase. La început, cel ce se roagă își reprezintă momentul în care a fost creat:

> „Nu sunt ascunse de Tine oasele mele, pe care le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului. "
>
> Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta toate se vor scrie; zi de zi se vor săvârși și niciuna din ele nu va fi nescrisă."[93]

Imediat după aceea, meditația se orientează spre dușmanii celui care se roagă. Piosul își îndreaptă neîncetat atenția asupra lor în urma unei duble „relații compulsive": pe de o parte, pentru că dușmanul se află în fața lui ca adversar politic inconturnabil – în cazul prezentat aici, el este întruchipat de despotul babilonian –, iar pe de altă parte pentru că dușmanul politic reprezintă și un adversar religios, în măsura în care își arogă libertatea de a rămâne fidel zeilor sau idolilor proprii culturii sale și de a privi cu dispreț monolatria iudaică. Ambele aspecte ale acestui front sunt prezente atunci când rugăciunea basculează abrupt în cel mai violent blestem:

> „O, de ai ucide pe păcătoși, Dumnezeule! Bărbați vărsători de sânge, depărtați-vă de la mine!
>
> Aceștia Te grăiesc de rău, Doamne, și vrăjmașii Îți hulesc numele.
>
> Oare, nu pe cei ce Te urăsc pe Tine, Doamne, am urât și asupra vrăjmașilor Tăi m-am mâhnit?
>
> Cu ură desăvârșită i-am urât pe ei și mi s-au făcut dușmani."[94]

Am rata complet sensul acestei declarații de ostilitate transpuse în versuri dacă am vedea în ea o erupție spontană de afecte ținând de critica puterii. Asemenea afecte nu formează decât unul dintre numeroasele noduri ale unei rețele a memoriei în care sunt captate amintirile maltratărilor și ale umilințelor; în aceeași rețea, impulsurile expresive ale răzbunării sunt

---

[93] Ps. 138, 15-16.

[94] *Apud* Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Fribourg, Basel și Viena, 1994, p. 81 [Ps. 138, 19-22 – *n. tr.*].

fixate în forme recitabile. Invocația care deschide Psalmul 94[95]: „Tu, Dumnezeul răzbunărilor, arată-Te!“[96] ar putea servi drept fir călăuzitor printr-o parte însemnată din Cartea Psalmilor. Ea revine în numeroase pasaje, de exemplu în Psalmul 43 (7): „Cu Tine pe vrăjmașii noștri îi vom lovi și cu numele Tău vom nimici pe cei ce se scoală asupra noastră“, apoi (25): „Deșteaptă-Te, pentru ce dormi, Doamne? Scoală-Te și nu ne lepăda până în sfârșit!“ Această retorică brutală a rugăciunii de răzbunare își atinge apogeul în Psalmul 136, la finalul căruia citim aceste versete:

> „Fiica Babilonului, ticăloasa! Fericit este cel ce-ți va răsplăti ție fapta ta pe care ai făcut-o nouă.
>
> Fericit este cel ce va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră.“[97]

Avem de-a face aici cu o formă artistică a turnúrilor polemice ale rugăciunii, ce pare deconcertantă pentru concepția modernă despre religie. Și totuși, dacă transpunem (mai bine zis: dacă reintegrăm) aceste formulări într-un context pe care l-am califica, în limbaj contemporan, drept „război psihologic“, ajungem să le înțelegem sensul. Cum vechiul Israel a trăit, pentru lungi perioade, în tensiuni cronice de război, religia sa a fost inevitabil una a frontului. Întrucât războiul dezvoltă întotdeauna o dimensiune psihosemantică, sarcina de a o elabora și de a o transcrie le revine conducătorilor religioși – în măsura în care religia și psihosemantica sunt convergente. Formulele violente ale psalmilor sunt menite să compenseze improbabilitatea psihopolitică a supraviețuirii Israelului într-o epocă a înfrângerilor.

Așa se explică această constatare șocantă la început: rugăciunile pot fi și ele polemice. Nu mai puțin deconcertant și totuși plauzibil din punct de vedere psihodinamic este atunci și faptul că meditația însăși e susceptibilă să servească drept mijloc de propagandă. Prin introspecție, cei care se roagă își descoperă ura și i-o încredințează Dumnezeului lor, pentru ca acesta să tragă din ea consecințele juste – consecințe marțiale, întâi de

---

[95] Ps. 93 din Biblia apărută la Editura Institului Biblic și de Misiune Ortodoxă (*n. tr.*).

[96] Ps. 94, 1 [*Biblia sau Sfânta Scriptură*, trad. de Dumitru Cornilescu, *op. cit.* – n. tr.].

[97] Ps. 136, 8-9.

toate, ceea ce se înțelege de la sine având în vedere împrejurările. Funcția autoplastică a apelului către Dumnezeu apare cel mai clar atunci când grupul care se roagă plonjează în zugrăvirea unor fantasme distructive, în care opresorul, devenit putere înfrântă, zace la pământ. Stă mărturie în special psalmul imprecatoriu 58[98], un psalm incomparabil în sensul problematic al cuvântului:

> „Dumnezeule, zdrobește-le dinții din gură! Smulge, Doamne, măselele acestor pui de lei!
> Să se risipească întocmai ca niște ape care se scurg! Săgețile pe care le-aruncă ei să fie niște săgeți tocite!
> Să piară ca un melc care se topește umblând; să nu vadă soarele, ca stârpitura unei femei!
> Înainte ca oalele voastre să simtă focul de spin, verde sau uscat, îl va lua vârtejul.
> Cel fără prihană se va bucura la vederea răzbunării; își va scălda picioarele în sângele celor răi.“[99]

Am putea descrie aceste figuri, potrivit funcției lor, drept endopropagandă. Deși nu vehiculează, la prima vedere, decât *hate speeches*[100], ele nu-l vizează, prin dinamica lor efectivă, pe dușmanul real decât în mod indirect. E puțin probabil ca vreun babilonian să fi luat vreodată cunoștință de fantasmele neprietenoase ale sclavilor evrei; nici din punct de vedere psihologic nu e mai verosimil ca vreun membru al popoarelor inamice să fi suferit daune fizice din pricina unor astfel de rugăciuni pline de ură. Semnificația acestor manifestări de forță verbale stă aproape fără excepție în efectul lor retroactiv asupra colectivității care vorbește. Prin faptul că participă la aceste jocuri de limbaj imprecatorii, grupul oprimat mobilizează efectele autoplastice ale recitării colective (respectiv, ale audierii celui care citește sau cântă în public) și se reconstituie astfel pe sine ca emițător/receptor al mesajului combativ și mânios.

---

[98] Ps. 57 din Biblia apărută la Editura Institului Biblic și de Misiune Ortodoxă (*n. tr.*).

[99] Ps. 58, 7-11 [trad. de D. Cornilescu – *n. tr.*].

[100] Discursuri ale urii (*engl.*) (*n. tr.*).

Genealogia militantismului

În contextul nostru, singurul element relevant al acestor observații este că, în psalmii evreiești consacrați dușmanilor (au existat în ultima vreme remarcabile încercări interpretative de salvare a acestor surse[101]), avem o mărturie excelentă cu privire la preistoria fenomenului militant. Pentru a întreprinde o vastă genealogie a militantismului, ar trebui să ne aplecăm pentru început asupra dinamicii proprii a comunicării interne ce ține de psihismul perdanților. Acest tip de comunicare ne dezvăluie felul cum cei învinși în confruntările istorice dintre popoare, imperii sau fracțiuni ideologice își transformă înfrângerile în programe de supraviețuire; atitudinea de aroganță decalată se întoarce la fel de sistematic printre aceștia ca figura speranței amânate sau ca visul unei revanșe finale.

Fenomenul perdantului care se raportează deviant la propria înfrângere este, se pare, la fel de vechi ca spiritualitatea politică. În secolul XX, această figură și figurile nereligioase care i-au urmat au fost desemnate în mod curent prin conceptul de rezistență; cine nu știe ce înseamnă *résistance* e străin de spiritul stângii. În contextul civilizației europene, mărturiile rezistenței coboară în timp cel puțin până la teologia iudaică din perioada exilului și a postexilului; cele mai recente mărturii sunt aproape contemporane: pot fi observate în scrierile romanticilor marxiști și postmarxiști care au certitudinea că lupta continuă mai cu

[101] În special cartea deja citată a lui Erich Zenger, care protestează vehement, și cu bune argumente hermeneutice, împotriva eliminării rugăciunilor evreiești ale urii din canonul creștin și din *liturgia horarum* a Bisericii. Argumentele teologice ale autorului nu sunt la fel de convingătoare: ce poate să însemne ideea că „stridențele psalmilor consacrați dușmanilor au rolul de a-i trezi pe creștini din somnul bine temperat al amneziei lor structurale față de Dumnezeu"?

seamă când totul e pierdut. În fruntea lor, bucurându-se de vizibilitate, se află un veteran înflăcărat ca Antonio Negri, care, prin sondările sale sugestive în câmpul așa-numitei *multitude*[102], vrea să desfășoare un curcubeu de microopoziții deasupra unui pământ integrat – se presupune – de capitalism într-un imperiu unic.

Militantismul de dată veche și nouă este una dintre cele mai importante chei ale configurației timpului și mâniei, întrucât, în primele lui forme, a pus în mișcare istoria efectivă a memoriei cumulative a mâniei. De aceea, el face parte din preistoria a ceea ce Nietzsche a numit „resentiment". Resentimentul începe să capete formă atunci când mânia răzbunătoare e împiedicată să se exprime direct și se vede silită să facă un ocol printr-o amânare, o interiorizare, o traducere, o deformare. Ori de câte ori simțămintele pricinuite de un eșec sunt supuse forței exercitate de amânare, cenzură și metaforizare, iau naștere depozite locale de mânie, al căror conținut e conservat numai în scopul golirii și al retroversiunii ulterioare. Conservarea mâniei pune psihicul răzbunătorului inhibat în fața unei provocări constând în a asocia reținerea mâniei cu pregătirea ei în vederea unui moment amânat *sine die*. Ceea ce nu se poate întâmpla decât printr-o interiorizare bazată pe exteriorizări reușite. Ne dăm seama cum funcționează acest proces studiind practica rugăciunii evreiești postbabiloniene, în care dorința de răzbunare devine ceva lăuntric, pentru a spune astfel, și pătrunde până la dialogul intim al sufletului cu Dumnezeu. În același timp, modelele unor asemenea dialoguri interioare se obiectivează într-o culegere de texte și devin transmisibile de-a lungul generațiilor.

În plus, pledoariile recente ale teologilor catolici pentru psalmii consacrați dușmanilor trădează tendința de a stabili o analogie între rugăciunea iudaică și metoda asociațiilor libere de pe divanul psihanalitic. Acești autori resping nevoia de cenzură – cât se poate de plauzibilă – argumentând că dorințele de nimicire exprimate deschis posedă o valoare de adevăr ce stă mărturie pentru o relație terapeutică productivă – cu Iahve în rol de analist și de supervizor. Prin urmare, robii nu trebuie lipsiți – astăzi, nu mai puțin decât în vremurile antice

[102] Mulțime, mase (*engl.*) (*n. tr.*).

– de apelurile la răzbunare și de învinuirile puternice aduse celor care i-au violentat, de vreme ce „Biblia, cuvântul revelat al lui Dumnezeu, îi face“ deja „să [le] pronunțe“.[103]

În cazul corpusului de psalmi ostili și imprecatorii din Psaltire, se poate vorbi de o veritabilă tezaurizare a mâniei. Un tezaur este o rezervă de valori acumulate la care se recurge în vremuri de penurie. A valorifica o asemenea resursă înseamnă a reutiliza azi suferința economisită ieri. Tezaurizarea își atinge scopul când mânia ofilită e reanimată pornind de la economiile făcute.

Pentru a acorda tezaurizării descrise aici locul cuvenit, trebuie să realizăm că ea nu se poate limita nicidecum la nivelul omului și al memoriei lui pieritoare. Depozitul de mânie amenajat de zeloși nu e consemnat doar în amintirile celor care nutresc dorința de a se răzbuna și nu e documentat numai în respectivele culegeri de texte. Decisivă e mai curând ideea unei arhive transcendente ce ar exista în paralel cu textele pământești, inevitabil lacunare, și care ar contabiliza minuțios faptele și fărădelegile evreilor și ale dușmanilor lor. De la dumnezeul evreu – pe care, cum am văzut, teologia postbabiloniană l-a ridicat mult deasupra zeilor din imperiile vecine, atât sub aspectul cosmologiei creației, cât și sub aspect politico-moral – se așteaptă deci cu toată fermitatea ca, în ipostaza lui de judecător și, implicit, de rege al arhivelor, să dispună de o viziune completă asupra dosarelor privind viețile individuale ale tuturor oamenilor, dar mai ales cele ale nelegiuților și dușmanilor trufași. În felul acesta, depozitul empiric de mânie (memoria traumatică națională, laolaltă cu exigențele ei de răzbunare) poate fi racordată la arhiva transcendentă (memoria divină a nedreptății). Patosul fidelității, tipic pentru religia Vechiului Testament, nu exprimă doar experiența potrivit căreia fiecare generație trebuie să interiorizeze din nou alianța dintre Dumnezeu și popor; el subliniază totodată exigența de a nu uita vechile datorii, atât timp cât ele n-au fost șterse încă din registrul răzbunării.

---

[103] Ralf Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel și Viena, 2000, p. 450.

Masa de mânie autoagresivă

Tezaurizarea iudaică a mâniei – fără de care conceptul de dreptate, în tonalitatea lui religioasă ce se repercutează până azi, pur și simplu nu poate fi înțeles – se face, în mod aproximativ egal, în două depozite separate între care se observă transferuri complexe. În primul depozit găsim cantitățile de mânie deja amintite, îndreptate, în principal, contra dușmanilor din afară, a invadatorilor, a stăpânitorilor străini și a adulatorilor altor zei. Sub titlul „Cuvinte despre popoarele străine" – vehiculat de exegeza biblică –, cărțile profetice în special conțin o întreagă arhivă de discursuri ale urii și de blesteme sacre: dorința de distrugere îndreptată în afară e declinată acolo la toate cazurile posibile. Să notăm că aceste scrieri nu numai că întreține ura ca atare, articulând-o cu grijă; ele acumulează totodată, cu precădere, justificările ei – amintirile neplăcute, aversiunea și reproșurile religioase față de străini și de adepții altor credințe – și le țin pregătite astfel încât să poată fi reutilizate când se ivește ocazia.

Paralel, se constituie un al doilea punct de colectare ce poate fi descris cel mai bine ca depozit pentru cantități autoagresive de mânie. Prin natura lui, acest tezaur de mânie trebuie acumulat în Dumnezeu însuși – iar cei care vor resimți în vremuri de restriște consecințele acestor acumulări de mânie sunt, în principal, membrii poporului evreu. De data aceasta, „cuvintele despre Israel și Iuda" – cuvinte profetice – sunt cele care vor comenta, dându-i sens, mânia lui Dumnezeu îndreptată împotriva propriului său popor. Acumularea mâniei în Dumnezeu urmează un principiu simplu: pe măsură ce Dumnezeu urmărește cu atenție comportamentul moral al copiilor lui Israel, în el se acumulează un potențial de mânie a cărui activare nu mai e, literalmente, decât „o chestiune de timp". În momentul critic e nevoie de profeți care să

anunțe nenorocirea pedepsitoare ce va urma sau care să interpreteze drept semn pedepsitor nenorocirea politică deja survenită, catastrofele naturale și dezagregarea ordinii vitale.

Orientarea autoagresivă a acestor condensate de mânie se exprimă fără echivoc în textele profetice, începând cu primul capitol din *Isaia*. Această mânie acționând de sus în jos le e încredințată spre interpretare unor oratori aleși. Profetul Iezechiel a fost însărcinat de Dumnezeu să prevestească următoarele:

> „Vai de casa lui Israel, că are să cadă de sabie, de foamete și de ciumă, pentru toate nelegiuirile sale! Cel ce va fi departe va muri de ciumă; cel ce va fi aproape va muri de sabie, iar cel ce va scăpa de acestea și va rămâne va muri de foame. Așa-Mi voi potoli mânia Mea împotriva lor. Când uciși vor zăcea printre idolii lor și împrejurul altarelor lor […], veți cunoaște că Eu sunt Domnul. Și-Mi voi întinde mâna asupra lor și voi face țara peste tot unde locuiesc ei mai pustie și mai deșartă decât pustiul Diblat, și vor cunoaște că Eu sunt Domnul."[104]

Poporul lui Israel e comparat sistematic cu o târfă care se dedă desfrâului cu nenumărați bărbați. Într-o zi aceștia vor fi chemați la tribunalul menit să o judece pe păcătoasă, cu urmări pe care profetul le descrie fără prea multă reținere:

> „[…] te vor ucide cu pietre și cu sabie te vor tăia. Vor arde casele tale cu foc și te vor judeca înaintea ochilor multor femei […]. Îmi voi potoli cu tine urgia Mea și Mă voi liniști și nu Mă voi mai mânia. Pentru că tu nu ți-ai adus aminte […] de toate cu câte M-ai mâniat, iată și Eu voi întoarce purtarea ta asupra capului tău […]."[105]

Ar fi greșit să intepretăm aceste aceste discursuri amenințătoare drept simple simptome ale unui exterminism imatur. Tonul dur al vorbirii profetice nu poate să disimuleze eforturile pe care le face Dumnezeu însuși pentru a dobândi predicatul răbdării, al harului și al îngăduinței – deși, din punct de vedere modern, aceste caracteristici

[104] Iez. 6, 11-14.
[105] Iez. 16, 40-43.

nu par întru totul plauzibile. Într-adevăr, chiar și în cele mai sumbre amenințări de distrugere se menține o perspectivă pedagogică. Unul Dumnezeu începe să-și dea seama că nici în sânul poporului său ales credința în el nu poate să prindă rădăcini peste noapte. Mult invocatul lui har conține dintotdeauna o reflecție asupra țelurilor educative prea înalte pe care și le-a fixat. Astfel, în calitate de cronicar al istoriei sale împreună cu poporul Israel, Iahve își amintește la un moment dat o situație de criză, atunci când, după ieșirea din Egipt, a vrut să-l nimicească pentru că nesocotise porunca sabatului – dar se abține:

> „Atunci Eu am gândit să revărs asupra lor mânia Mea în pustiu, ca să-i pierd. Dar Eu am făcut ca numele Meu să nu fie pângărit în ochii neamurilor, la vederea cărora îi scosesem. […] ochiul meu nu s-a îndurat să-i piardă și nu i-am stârpit în pustiu."[106]

Cu toate acestea, nu-i putem reproșa pedagogiei monolate că face lucrurile fără convingere lăuntrică. Ea include atât eliminări parțiale ale poporului, cât și măsuri extreme de reeducare. Pentru primele, bătălia de exterminare de la poalele muntelui Sinai servește drept exemplu indelebil: jumătatea poporului care recidivase și care, în stil egiptean, se închina Vițelului de Aur este masacrată de jumătatea fidelă – sub conducerea lui Moise –, cuprinsă de un simț ardent al datoriei. Pe de altă parte, teroarea educativă nu se sfiește câtuși de puțin să pună popoarele inamice în slujba răzbunării Domnului contra propriului popor. Iată ce prorocește Isaia:

> „De aceea, mânia Domnului s-a aprins împotriva poporului Său! El întinde mâna Sa spre el, îl lovește și munții se clatină. Cadavrele lor sunt ca gunoiul pe cale. Cu toate acestea mânia Lui nu se domolește și mâna Lui stă mereu întinsă și va ridica steagul pentru un popor de departe și îl va chema de la capătul pământului. Iată-l că se zorește și vine."[107]
>
> „Chiar dacă poporul tău, Israele, ar fi ca nisipul mării, numai o rămășiță se va întoarce. Nimicirea este hotărâtă de dreptatea cea

[106] Iez. 20, 13-17.
[107] Is. 5, 25-26.

> nemăsurată. Această poruncă de nimicire, Domnul Dumnezeu Savaot o va împlini în tot cuprinsul țării."[108]

Sensul acestor autoagresiuni articulate de proroci (trecând prin agresiunile comise de popoarele străine) vizează imperturbabil reeducarea poporului în spiritul dreptului deuteronomic. Cum un popor de sfinți nu se naște nici de pe o zi pe alta și nici măcar în câteva decenii și secole, măsurile de transformare cele mai energice par mereu indicate: ceea ce reiese limpede din exortația lui Iezechiel:

> „După cum se pune în cuptor la un loc argint și aramă și fier și cositor și plumb, ca să se aprindă asupra lor foc și să le topească, vă voi aduna și voi aprinde asupra voastră focul mâniei Mele și vă voi topi în mijlocul cetății. Cum se topește argintul în cuptor, așa vă veți topi și voi în mijlocul cetății, și veți ști că Eu, Domnul, am vărsat asupra voastră urgia Mea."[109]

Această metaforă metalurgic-alchimică vizează nu atât eliminarea celor neconformi cât purificarea și transformarea lor. Cu toate că focul mâniei îi mistuie pe majoritatea celor care vor să rămână cum au fost întotdeauna, el lasă sistematic un rest cu ajutorul căruia se poate prelungi istoria revoltei religioase contra probabilităților politice și antropologice. Chiar și azi, teologii au uneori capacitatea admirabilă de a pune asemenea împrejurări într-o lumină atractivă: Dumnezeul lui Israel ar fi tocmai „un foc dogorind de energie etică", dornic să aprindă iubirea de aproape. Cine preferă răcoarea își pregătește singur, cu încăpățânare, iadul.[110]

---

[108] Is. 10, 22-23. Argumentul lui Isaia, potrivit căruia Dumnezeu nu păstrează decât un rest, este reluat de Augustin în pasajul decisiv al neîndurătoarei sale teorii despre îndurarea divină, din 397 î.Hr. (*De diversis questionibus ad Simplicianum*, I, 2).

[109] Iez. 22, 20-22.

[110] Gerd Theißen, Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, 1996, p. 249.

Mânia hiperbolică: apocaliptica iudaică și cea creștină

Oricum ar fi judecate din punct de vedere psihologic, sociologic și psihopolitic cele două tezaurizări corelate ale mâniei din universul iudaismului postbabilonian (lăsând la o parte, pentru moment, problema evaluării lor spirituale), e greu de tăgăduit că, în virtutea efectelor lor ofensive, expresive, autoplastice și a acțiunii lor asupra dinamicii militantismului, au făcut posibilă supraviețuirea Israelului într-o epocă de restriște cronică. În temeiul lor, poporul religios prin excelență a devenit totodată purtătorul unei complexe înțelepciuni a mâniei – dacă putem spune astfel –, ba mai mult, încă de la începutul erei creștine a devenit, alături de Grecia, cea mai importantă națiune exportatoare de sisteme de prelucrare a mâniei.

Era previzibil ca operația fundamentală pentru interpretarea profetică a nenorocirii – explicarea suferinței manifeste a evreilor în vremuri de restriște politică prin mânia punitivă și purificatoare a lui Iahve – să atingă mai devreme sau mai târziu limitele propriei capacități de acțiune. Chiar și la apogeul ei, în epoca profetismului scriptural și în vremurile grele babiloniene și postbabiloniene, succesul ei a fost legat mereu de operații psihosemantice precare. O atmosferă oscilând cronic între speranță, groază și deznădejde era condiția necesară pentru ca interpretările puțin plauzibile, tinzând spre nemăsură și structural masochiste ale profeților să fie acceptate din punct de vedere spiritual. Înțelegerea destinului adesea zdrobitor al Israelului ca parte dintr-o pedagogie a mâniei lui Dumnezeu îndreptate împotriva propriului popor a fost posibilă cu prețul unei interiorizări nefaste a așteptării violenței. În plus, era programată o confuzie hipermorală, din moment ce granița dintre pedepsirea „nelegiuiților" individuali (preluăm fără garanție formula tradițională) și eliminarea colectivă se estompa adesea.

De ce să sufere poporul în întregul lui din pricina câtorva păcătoși provocatori? Era de așteptat ca, la apelul constant al profetismului, comunitatea să dezvolte un habitus al culpabilității fără nicio legătură rezonabilă cu posibilele nelegiuiri săvârșite de membrii ei. Dar, oricât de pregnantă ar fi fost această agitație profetică, ea nu putea să asigure pentru totdeauna interiorizarea impulsurilor autoagresive. De aceea nu e de mirare că, într-o situație de suferință extrem de revoltătoare, disperată și anevoioasă, paradigma profetică tradițională s-a prăbușit și a fost înlocuită de un concept cu totul nou.

Aceasta s-a întâmplat în a doua jumătate a secolului al II-lea î.Hr., când Orientul Apropiat, inclusiv vechiul Israel, a fost înglobat în zona de dominație a despotismelor elenistice – numite și imperiile diadohilor –, care au luat naștere după destrămarea imperiului improvizat al lui Alexandru cel Mare. În perioada dominației seleucide asupra Israelului, insuficiența valorificării profetice, moraliste și autoagresive a dezastrului devenise atât de evidentă, încât, inevitabil, trebuiau căutate noi forme de a gestiona răul copleșitor. Prima a fost dezvoltarea unei masive rezistențe militare, legate de numele macabeilor (care au introdus, de asemenea, teroarea împotriva colaboratorilor din rândul propriului popor), iar a doua, producerea unei scheme radical noi de interpretare a istoriei lumii, schemă definită până în ziua de azi prin conceptul de apocaliptică.

Acolo unde formele gândirii și ale sensibilității apocaliptice cuceresc scena, participarea oamenilor preocupați de propria mântuire la turbulențele politice ale poporului lor își pierde orice sens, întrucât, după convingerea noii școli, timpul lumii în ansamblul lui a intrat într-o fază finală a cărei durată este foarte redusă. Într-un asemenea timp escatologic, moralismul profetic nu mai are obiect. Nu va mai exista un viitor în care credinciosul să se îngrijească de propria purificare; nu vor mai exista urmași cărora să le fie transmisă învățătura; nu vor mai exista dușmani împotriva cărora să te afirmi ca popor.

Într-adevăr, pentru istoria mare a militantismului, secolul al II-lea î.Hr. trebuie privit ca o eră-cheie, deoarece, de atunci, spiritul nemulțumirii radicale față de condițiile existente este pus în fața unei alegeri în principiu imuabile. Începând din acea „eră axială“ a disidenței,

mânioșii dispun de o alternativă epocală între opțiunea macabeilor și cea a Apocalipsei, pe scurt: între revolta secular antiimperială și speranța religioasă sau parareligioasă că sistemele se vor prăbuși complet – o alternativă căreia modernitatea nu i-a adăugat decât o singură valoare terță, una decisivă, ce-i drept: valoarea depășirii reformiste pe durate medii a anomaliilor cristalizate de-a lungul istoriei, prin aplicarea procedurilor liberal-democractice. Nu mai e nevoie să explicăm de ce această opțiune terță reprezintă unica strategie de civilizare cu șanse de reușită pe termen lung.

Sub aspectul tezaurizării mâniei, apocaliptismul precreștin e esențial din trei puncte de vedere: pe de o parte, el dizolvă teologia politică tradițională a mâniei lui Dumnezeu, care se baza pe echivalența dintre istoria poporului ales al legământului și istoria tribunalului penal. Pe de altă parte, deplasează cantitățile de mânie acumulate din arhiva lui Dumnezeu înapoi în centrele de putere ale politicii – motiv pentru care, pe fundalul atrocităților anunțate de la sfârșitul timpurilor, agențiile terestre ale mâniei se dezlănțuie una contra alteia, până când nimicirea lumii și nimicirea de sine se confundă pe deplin (aici apare spontan ideea „războiului mondial"). În sfârșit, apocaliptismul mobilizează, la un nivel superior conflictului terestru, o foarte diversificată zonă intermediară de puteri angelice și demonice care, dincolo de ostilitățile umane de la sfârșitul timpurilor, poartă în văzduhuri un subtil război mondial.

Pe fronturile acestui război superior, îngerul rebel al trufiei – Satana, Lucifer, Iblis sau cum îl va mai fi chemând – intră în scena istoriei ideilor ca să-și asigure un rol de protagonist pentru următorul mileniu și jumătate. Să ne mulțumim aici cu observația că nașterea diavolului din spiritul luptelor apocaliptice dintre demoni avea să fie decisivă pentru istoria viitoarelor agenții ale mâniei. Odată cu apariția lui, topologia lumii de dincolo ia o formă nouă – transformare plină de consecințe. Unde există diavoli, reședințele lor nu pot fi departe. Când se instalează diavolii, iau naștere infernurile, aceste arhive ale vinii în care sunt stocate cantitățile de mânie și impulsurile răzbunătoare în vederea unei repetări constante. Europenii îi datorează geniului dantesc ideea că, în

acest regim, arhiva și infernul sunt unul și același lucru. Acolo, fiecare vinovat e ars pe viu, pentru eternitate, în propriul lui dosar.

Prin personificarea mâniei în figura marelui agent al dezordinii – „Sunt spiritul ce-ntotdeauna neagă"[111] – a fost înființată o centrală a mâniei, de unde aveau să emane, până în pragul Luminilor, elanuri inepuizabile. Devenind o autoritate competentă în materie de thymotică umană, diavolul a susținut masiv creștinismul în acțiunea sa de condamnare a nevoilor de afirmare, a apetitului de luptă și a tendințelor concurențiale proprii omului – *superbia! ira! invidia!*[112] Cu toate acestea, figura lui a marcat în modul cel mai durabil dominația mondială a mâniei. Teoria potrivit căreia diavolul este prințul acestei lumi dă o idee despre amploarea competențelor sale. Faptul că lumea a fost cedată direcției diabolice și diabolizarea thymoticului – inseparabilă de această cesiune – au mers mână în mână cu o valorizare a imaginii lui Dumnezeu, însoțită de o devalorizare a sferei umane: de când impulsurile thymotice ale lui Dumnezeu sunt transferate, în mare parte, spre un epicentru diabolic, Dumnezeu se înalță pe deplin în sferele cele mai eminente. Acum, cercul calităților divine se putea închide complet în jurul celor mai sublime arcane – așa cum le dezvăluie roza celestă din regiunea cea mai înaltă a Paradisului dantesc. Din mânia tradițională nu trebuia să se păstreze în Dumnezeu decât ceea ce era strict necesar pentru afirmarea „slavei" sale.

Prețul plătit pentru această despovărare a lui Dumnezeu de puterea executivă a mâniei lui este dezvoltarea unei antilumi a răului, structurate ca o instituție oficială. Aceasta nu putea să revendice o autonomie ontologică deplină – altfel ar fi trebuit admisă existența unui anti-Dumnezeu sau a unui al doilea principiu, lucru imposibil în interiorul monoteismului. Dar, chiar și într-o poziție subalternă, răul are suficientă putere pentru a se face remarcat drept sursă a nenumărate rele. De atunci, relațiile dintre Dumnezeu și forțele adverse sunt determinate de dialectica supunerii și a rebeliunii. Ambele impulsuri

---

[111] *Cf.* Goethe, *Faust. Partea întâi și partea a doua a tragediei*, versul 1358, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, Univers, București, 1983, p. 29 (*n. tr.*).

[112] Trufie, mânie, invidie! (*lat.*) (*n. tr.*).

caracterizează o lume în care ierarhia a devenit forma dominantă a gândirii și a vieții. Doar într-un univers în care totul trebuie ordonat în funcție de poziții și de ranguri s-a putut afirma acea interpretare a răului ca tentativă de răsturnare a rangurilor, interpretare ce nu caracterizează doar imaginea creștină a Satanei, ci supraviețuiește până la critica inversărilor resentimentare formulată de Nietzsche.

Decisiv pentru problematica noastră este faptul că, odată cu inventarea răului – ca figură și ca regiune –, sunt descoperite posibilități radical noi de conservare și de executare a mâniei. Imperiul răului dobândește, datorită acestei creșteri a puterii lui, o diversitate și un colorit fără egal în istoria ideilor, ca și în istoria angoaselor. După cum am văzut, utilizarea terorii într-un scop didactic, terapeutic și legat de politica majestății nu era, fără îndoială, străină de vechea realitate monolatră și monoteistă a religiei. Cu toate acestea, abia de la apariția răului în teologia creștină se poate vorbi de o istorie comună a religiei și a terorii.

Recipiente ale mâniei, depozite infernale: pentru o metafizică a stocajului definitiv

Încheiem această serie de siluete psihoistorice printr-un scurt rezumat al doctrinelor creștine despre mânia lui Dumnezeu și al figurilor corespunzătoare ale mâniei diavolului. Și pentru unele, și pentru celelalte, punctul de pornire a fost, după cum am sugerat, apocaliptica epocii seleucide, când a fost formulat în mod pregnant, la asidei, conceptul dramatic de sfârșit iminent al lumii. Condiția necesară pentru crearea acestui nou arhetip religios a fost o individualizare intensă a credinței. O asemenea deplasare de accent s-a impus într-un orizont politic și social în care nu se deslușea nici cel mai mic semn al unei schimbări în bine.

Apocaliptica este forma religioasă a abandonului lumii, care nu s-a putut dezvolta decât într-o situație în care indivizii și grupurile se considerau drept simpli spectatori neputincioși ai luptelor pentru putere dintre forțele superioare. Există motive întemeiate pentru teza potrivit căreia inventarea spectatorului în Antichitate a fost dusă la bun sfârșit cu ajutorul apocalipticii iudaice: chiar dacă elenii au creat teatrul și stadionul, cărora romanii le-au adăugat lupta sângeroasă a arenelor, a fost nevoie de rezerva apocaliptică în fața jocului final al lumii în dezordine pentru ca spectatorul să deprindă un mod de a privi mult mai evoluat decât simpla participare la spectacole artistice și cultice, sau sportive și crude.

Apocalipticienii inventează o ironie cu implicații mai profunde decât cea socratică. Ei se cred în acord cu un dumnezeu care are alte planuri cu lumea în ansamblul ei decât ar vrea să creadă copiii lumii. Această ironie subîntinde refuzul valorilor recunoscute. Din sensibilitatea apocaliptică rezultă încetarea oricăror investiții spirituale în „această lume“[113] (în timp

[113] Cu privire la implicațiile metafizice ale figurii retorice „această lume“ (respectiv „această viață“), *cf.* P. Sloterdijk, „Ist die Welt verneinbar? Über den

ce apocalipticienii politici și milenariștii anarhiști, despre care vom vorbi mai jos, se consacră – „înrăutățirii" active). După ce și-a retras din lume plasamentele afective, credinciosul le abandonează cursului lor pretins inexorabil spre un sfârșit iminent. A asista la un asemenea proces înseamnă a deveni un spectator de teatru special. Dintre toate spectacolele posibile, sfârșitul lumii e singurul la care nu trebuie să cauți un loc privilegiat. E suficient să te fi născut în epoca sfârșitului lumii și să știi că e vorba de sfârșitul lumii pentru a sta mereu în primul rând. Odată ce ai luat loc acolo, poți fi sigur că vei fi răsfățat în materie de resentiment antiimperial, anticosmic și antiontologic, cu condiția ca piesa să nu se desfășoare altfel decât așteaptă spectatorii.

Speranța apocalipticienilor decurge dintr-o supoziție simplă și exaltată: aceea că foarte curând sau ceva mai târziu, în orice caz încă din timpul vieții, vor asista la sfârșitul „acestei lumi". Inteligența lor e stimulată de misiunea ce constă în a citi semnele care anunță nenorocirea dorită cu înflăcărare. Din această dispoziție se naște o gândire care, vizând să diagnosticheze sfârșitul timpurilor, transformă lucrurile în semne și semnele în semne prevestitoare – matricea oricărei „teorii critice". Sensibilitatea apocalipticienilor e dominată de febra așteptării și de vesela insomnie a celor care visează ca lumea să fie nimicită și ca ei să fie cruțați. De aceea apocalipticienii pot trece cu vederea cvasitotalitatea dezordinilor pământești, în afară de una singură: faptul că lumea nu are de gând să-și urmeze destinul care o duce spre propria ei pieire. Ceea ce refuză să piară se va numi într-o zi „existentul". A se conserva pe sine – iată viciul lumii. De unde parola folosită de inițiați: „Catastrofa stă în faptul că lucrurile vor continua în același fel."

Când apocaliptica eșuează, trebuie modificată data de începere a împărăției lui Dumnezeu; ea eșuează inevitabil când ziua prevăzută a mâniei se lasă prea mult așteptată. În acest caz, nerăbdarea răzbunătoare în fața lumii și speranța îndreptată spre „ceea ce ar fi altfel" se văd silite să încheie compromisuri postapocaliptice cu „existentul". Odată stabilite asemenea

---

Geist Indiens und die abendländische Gnosis", în *Weltfremdheit*, Frankfurt/Main, 1993, în special capitolul I: „Fingerspitzengedanken", pp. 220-233.

aranjamente, începe era creștină. De aceea, înaintea oricărei introduceri în istoria creștinismului ar trebui plasat un capitol cu titlul *When Apocalypticism Fails*[114]. El ar explica de ce creștinismul și gnoza sunt fenomene paralele ce se comentează reciproc în măsura în care amândouă și-au tras propriile concluzii din faptul agasant că lumea (și de ce să nu spunem acum, pur și simplu, Imperiul Roman?) s-a dovedit rezistentă la dispariție în ciuda grăbiților partizani ai plăcerii finale.

Pe fundalul celor spuse aici înțelegem de ce creștinismul s-a prezentat la început ca o destrămare îndrăzneață a acutei constelații apocaliptice care punea în legătură timpul restant și mânia lui Dumnezeu. Inițial, vestea hristică conținea și ea – ca de la sine – presupunerea că răbdarea lui Dumnezeu față de lume s-a epuizat. De unde mesajul că Judecata de Apoi este iminentă, cu toate că ziua și ora exacte sunt încă tăinuite. Supoziția că în ziua răfuielii părți însemnate ale omenirii nu vor putea fi mântuite nu e pusă la îndoială de niciunul dintre cei cuprinși de febra escatologică – nici de Ioan Botezătorul, nici de Isus însuși și cu atât mai puțin de Ioan, autorul Apocalipsei creștine. (În această privință, viitorul părinte al terorii, Aurelius Augustinus, nu trebuie considerat nicidecum inventatorul unor adaosuri rele la o doctrină ce ar fi fost benignă la origini; el nu e decât cel mai atent și mai necruțător interpret al documentelor fondatoare.) Dacă împărăția cerurilor e aproape, cu atât mai apropiată e catastrofa care, survenind, îi va pecetlui prezentul. De acum înainte, cuvântul „prezent" nu mai poate fi pronunțat fără teamă și cutremurare. După executarea lui Mesia, catastrofa mântuitoare e asimilată revenirii în slavă a celui umilit. Putem amorsa astfel teza despre mânia lui Dumnezeu pornind de la premise creștine – iar Hristos însuși, ca aducător al sabiei, va prezida tribunalul la sfârșitul zilelor.

Dacă am putea utiliza, cu referire la personajele istoriei sacre, predicate ca originalitatea, am atribui-o acelei înnoiri hristice care a schimbat data și adresa împărăției lui Dumnezeu. Odată cu mesajul radical nou potrivit căruia împărăția ce va să vină a și venit de fapt, iar realitatea ei rezidă, de acum înainte, „în noi" și „printre noi", tensiunea apocaliptică vizând sfârșitul iminent a fost menținută *și* dizolvată, astfel încât problema

[114] Când apocaliptismul eșuează (*engl.*) (*n. tr.*).

termenului poate să treacă, eventual, în plan secund – așa cum s-a întâmplat, într-adevăr, la a doua, la a treia și la următoarele generații de după Isus. Această turnură originală a făcut posibile mai întâi comunitatea lui Isus, apoi rețeaua de misionarism a Sfântului Pavel și în cele din urmă Biserica creștină. E vorba de trei versiuni ale aceleiași figuri mentale care, în interpretarea ei spațială, produce următoarea teză: „Lumea nouă și-a făcut deja loc în cea veche", iar din perspectivă temporală conține această propoziție: „Lumea viitoare e prezentă deja în cea actuală." În ciuda consolidării Bisericii, devenite un *establishment* sacru, nu trebuie neglijat nicio clipă faptul că lumea veche, în ansamblul ei, își merită disoluția și sfârșitul. În acest sens, creștinismul – un compromis între apocaliptică și doctrina mesianică a împlinirii – nu e altceva decât un lung antrenament în vederea revoluției. Datorită legăturii dintre motivele prezentiste și cele adventiste, prezența și depărtarea, prezentul și viitorul se întrepătrund, iar întrepătrunderea lor va avea consecințe infinite. Se poate spune că, de atunci, în sfera de influență a acestor reprezentări, cursul lucrurilor este marcat de forma temporală a prezentismului adventist. Nu survine nimic care să nu fie deja aici într-un anumit sens. Iar dacă un lucru nu urmează abia să vină, într-un anumit sens el nici nu există.

Compromisul istoric realizat de creștini între răbdare și nerăbdare, respectiv între iubire și mânie a avut un preț considerabil, ce-i drept. Nu ne putem face o idee despre suma completă decât dacă înțelegem în ansamblul lor consecințele sciziunii creștine dintre cele două „state" între care suntem obișnuiți să facem o distincție de la Augustin încoace: comuna lui Dumnezeu, pe de o parte, și complexele imperiale pământești, pe de altă parte. Costurile sunt astronomice în adevăratul sens al cuvântului: ele se varsă, de-a lungul mileniilor, în contul adversarului. Având în vedere aceste plăți, conceptul de „impozite în beneficiul Bisericii" capătă un sens înfricoșător. El nu desemnează doar cheltuielile economice efectuate de grupurile seculare în profitul societății paralele ecleziale, ci, mai ales, contribuțiile psihice cu care a fost cumpărată existența Bisericii și a arier-lumii ei transcendente. Se poate vorbi aici despre cel mai costisitor transfer din istoria economiei mondiale.

Să dezvăluim schema operației: creștinismul postapocaliptic și-a asigurat supraviețuirea ca Biserică supunând mediul supraviețuirii lui – lumea

sau *saeculum*-ul – unei devalorizări generalizate. Pentru ca Dumnezeu să devină proprietar în antilumea bisericească, a fost nevoie ca lumea primară să fie lăsată în seama demonului responsabil de ea acum – diavolul, pe care ceremonialul creștin îl desemnează în mod just drept prinț al acestei lumi. În trădarea lumii mundane, ratificată de Augustin, motivele apocalipticii, ale gnozei și ale dualismului se asociază pentru a forma un complex extrem de nociv. Când a afirmat că istoria umanității echivalează cu extrase din analele infernului, Voltaire n-a făcut decât să rezume elegant urmările (sau, cel puțin, epifenomenele) părăsirii creștine a lumii.

O istorie detaliată a reprezentărilor despre iad nu și-ar avea locul în contextul de față. Singurul lucru care ne interesează aici din complexul imaginilor creștine despre infern este faptul că instituționalizarea crescândă a infernului în lungul mileniu care-l separă pe Augustin de Michelangelo a dus la perfecțiune motivul arhivei transcendente a mâniei. Includerea morților în această mare colecție ia forma unei necesități metafizice. În viitor, nimeni nu mai poate muri fără ca rămășițele lui sau ale ei să fie supuse unei verificări finale a condițiilor de conservare. Spațiile de dincolo se împart – după cum știu cititorii lui Dante – în trei categorii: infernul anihilării, infernul purificării și paradisul, iar repartizarea nou-veniților în secțiunea care se va ocupa de ei este rezultatul unei sortări realizate de tribunalul suprem. Toate cele trei secțiuni au în comun caracterul de arhivă. În timp ce infernul anihilării și paradisul constituie arhive statice, în care prezentul etern al mâniei, respectiv al beatitudinii este determinant, infernul purificării reprezintă un interregn dinamizat, în care ceata numeroasă a păcătoșilor medii e călăuzită, de-a lungul unui proces de tortură purificatoare în șapte faze (potrivit celor șapte păcate capitale), în corelație exactă cu dosarele minuțios alcătuite ale păcatelor lor, până când ajunge, în sfârșit, la porțile cerului.

De ce căutarea de motive pentru mânia lui Dumnezeu nu duce nicăieri – sofisme creștine

Nu e de mirare că dogma mâniei lui Dumnezeu, recodificată de Noul Testament, a cerut explicații suplimentare încă din perioada primelor comunități. Întrucât creștinismul s-a prezentat, în primele sale texte publicitare, drept religie a iubirii pentru dușman, a iertării, a renunțării la răzbunare și a inclusivității cordiale, contradicția dintre mesajul lui prietenos și escatologia lui frenetică a inflamat repede spiritele. Poziția importantă ocupată de discursurile apocaliptice amenințătoare în culegerea spuselor autentice ale lui Isus a făcut conflictul inevitabil. Chiar dacă nu împărtășim opinia lui Oswald Spengler potrivit căreia cuvintele lui Isus în ipostaza sa amenințătoare restituie în modul cel mai fidel tonul original[115], e incontestabil faptul că furia apocaliptică conferă o tonalitate distinctă discursurilor lui.

Astfel, în cele mai vechi documente teologice ale noii mișcări, scrisorile Sfântului Pavel, această situație dificilă e abordată deja în mod câtuși de puțin întâmplător. Viitorii exegeți ai mâniei, în frunte cu Tertullian și Lactantius, și-au asumat la rândul lor misiunea de a concilia *thymos*-ul, respectiv urgia (*orgé*) lui Dumnezeu cu celelalte calități ale Preaînaltului. Trei fire roșii străbat explicațiile oferite de acești autori, fire pe care, după părerea lor, nu trebuie decât să le depănăm corect pentru a arăta în mod perfect inteligibil de ce dumnezeul creștinilor nu numai că e virtualmente capabil de mânie, dar chiar trebuie să se mânieze. Fiecare dintre aceste fire corespunde unui concept teologic fundamental: primul dezvoltă implicațiile atotputerniciei divine, al doilea pe cele ale dreptății divine, iar al treilea pe cele ale iubirii divine.

---

[115] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, 1972, pp. 818 și urm.

Fiecare ar trebui să arate suficient de clar – dacă e să-i credem pe teologi – de ce mânia nu poate fi gândită în afara spectrului de calități ale lui Dumnezeu.

În realitate, necesitatea mâniei lui Dumnezeu nu poate fi formulată concludent în sânul teologiei. Ea nu emană câtuși de puțin din „calitățile" lui Dumnezeu, despre care oricum nu se poate vorbi decât în mod neautentic și analogic – fapt cunoscut dintotdeauna teologiei negative. Aportul real al tezei despre mânie nu poate fi scos în evidență decât printr-o analiză funcțională, realizabilă din perspectivă metateologică sau în limbajul psihopolitologiei. Într-adevăr, prin cristianizarea mâniei lui Dumnezeu se instituie o bancă destinată depunerii impulsurilor thymotice umane amânate și a proiectelor de răzbunare suspendate, al cărei design global depășește imaginația funcționarilor bancari. Mai mult, angajații n-aveau voie nicidecum să înțeleagă modul de funcționare a băncii, întrucât aceste afaceri de rambursare decalate în lumea de dincolo (*verjenseitigt*) nu se puteau efectua decât în condiții de naivitate. Banca își desfășura afacerile sub forma unor acte de vorbire ce subliniau atât existența mâniei lui Dumnezeu, cât și motivele pe care le aveau oamenii să-i ia în serios mânia. Asemenea acte trebuie, prin natura lor, să fie săvârșite *bona fide*, altfel nu produc efectul de amenințare scontat. Exagerarea le e intrinsecă; în schimb, orice urmă de ironie le poate fi fatală. Discursurile despre mânia lui Dumnezeu se prezintă, din punct de vedere duhovnicesc, sub forma predicilor energice, iar din punct de vedere teologic sub cea a discursurilor dogmatice. Acestea din urmă servesc încercării de a demonstra principiul didactic al ontologiei catolice, potrivit căruia infernul real reprezintă o instituție necesară și indispensabilă ce nu poate fi exclusă în nicio împrejurare din inventarul total al realului. Din acest punct de vedere, între infern și planul global al creației există legături mai strânse decât cele întreținute de Banco Ambrosiano cu Vaticanul.

Justificările teologice ale mâniei reprezintă fără excepție pseudoargumente de importanță exclusiv psihoistorică și care devin inteligibile abia în lumina unei analize funcționale a dogmelor, chiar dacă unele dintre ele au continuat să fie reformulate și în secolul XX, înfățișându-se ca ultim stadiu al sofisticii teologice. În asemenea perspective

dezintegrate ele rămân instructive, întrucât oferă căi de acces spre zone mai obscure ale antropologiei istorice – cum ar fi, îndeosebi, modurile de producere a lumii la *homo hierarchicus*, psihologia servituții voluntare, dinamica mentală a masochismului ontologic, economia resentimentului și condițiile generale de conservare a mâniei din punctul de vedere al ecologiei culturii.

Cele trei moduri stereotipe de a deriva mânia din atotputernicie, din dreptate și din iubire primesc azil numai în credință, dar se prăbușesc imediat ce ajung în câmpul liber al analizei logice. Cel mai vechi document ce atestă perplexitatea creștină în fața predicatului mâniei trădează deja fragilitatea fundamentelor. După cum știm, în capitolul 9 al Epistolei către Romani, Sfântul Pavel a scris primul cuvânt creștin întru apărarea mâniei lui Dumnezeu – cu ocazia unei descoperiri incomode, care, abia făcută, a fost disimulată numaidecât din cauza implicațiilor ei stânjenitoare: faptul că atributele divine „atotputernicie" și „dreptate" sunt incompatibile.

Această nepotrivire periculoasă ne atrage atenția când examinăm implicațiile ontologice ale conceptului de putință divină infinită. Înțelegem atunci că puterea absolută produce un excedent de determinări libere (*freie Setzungen*) (din punct de vedere uman: un excedent de decizii arbitrare) care nu pot fi explicate după criterii raționale și susceptibile de a fi unanim acceptate – în caz contrar, Dumnezeu n-ar fi decât secretarul ideii pe care și-o face despre el rațiunea umană. Așadar, atotputernicia liberă a lui Dumnezeu e responsabilă, în lume, de infinit mai multe stări de lucruri decât cele acoperite de principiul dreptății. Vechiul Testament, ca și literatura apologetică sunt pline de exemple în acest sens. Într-adevăr, Dumnezeu îl iubește pe Iacov și îi dedică lui Isav ura sa; iar dacă sursele sunt fiabile, privilegiază poporul lui Israel și lasă în părăsire Egiptul, „îndărătnicindu-l" pe Faraon.

Singurul răspuns corect (atât la Sfântul Pavel, cât și la nenumărații lui adepți) sună astfel: nu trebuie să întrebi „de ce?" în fața dispozițiilor Atotputernicului. Cine ești tu, omule, ca să vrei să discuți cu Dumnezeu? Din punctul de vedere al arhitecturii imaginii despre lume, Dumnezeu este exact ceea ce funcționaliștii numesc „temei de contingență": odată cu el se încheie orice parcurs logic îndreptat înapoi,

oricât de departe ar fi ajuns. La ultimul birou de informații, intelectul poate să se odihnească: voința lui Dumnezeu și hazardul coincid în infinit. Aici întâlnim din nou taina sus-amintită a discriminării, pe care teologii o numesc, coborând glasul, *mysterium iniquitatis*. Într-adevăr, nu poate fi vorba de atotputernicie atâta vreme cât ea nu se exprimă sub forma unei libertăți absolute de a discrimina sau de a privilegia. Când această libertate devine actuală, speranțele de dreptate și de tratament egal aplicat clienților sunt dezactivate. Atotputernicia înseamnă lipsă de fairplay în absolut.

Sfântul Pavel înțelege foarte bine implicațiile subiectului pe care-l abordează. El recunoaște, așadar, riscul la care e expus celălalt atribut indispensabil al lui Dumnezeu, dreptatea. Cum Dumnezeu nu poate fi nedrept, trebuie să admitem că uneori atotputernicia sa îi maschează dreptatea. Sfântul Pavel evocă astfel, în capitolul 9 al Epistolei către Romani, adevărul tradițional potrivit căruia Dumnezeu însuși a învârtoșat (*obdurare*) inima lui Faraon:

> „Îmi vei zice deci: De ce mai dojenește? Căci voinței Lui cine i-a stat împotrivă?
>
> Dar, omule, tu cine ești care răspunzi împotriva lui Dumnezeu? Oare făptura va zice Celui Care a făcut-o: De ce m-ai făcut așa?
>
> Sau nu are olarul putere peste lutul lui, ca din aceeași frământătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste?
>
> Și ce este dacă Dumnezeu, voind să-Și arate mânia și să facă cunoscută puterea Sa, a suferit cu multă răbdare vasele mâniei Sale, gătite spre pierire,
>
> Și ca să arate bogăția slavei Sale către vase ale milei, pe care mai dinainte le-a gătit spre mărire?“[116]

Jocul dublu e evident: apostolul are nevoie de atotputernicia creatorului ca să explice tratamentul inegal aplicat oamenilor. Se înțelege de la sine că în tot acest du-te-vino explicația cu privire la mânia lui Dumnezeu e abandonată. Căci, dacă nenumărați oameni au fost creați să fie „vase“ ale mâniei, acest lucru nu se justifică logic decât prin concluzia că mânia își precedă ocaziile sau cauzele. Într-o anumită măsură,

[116] Rom. 9, 19-23.

Dumnezeu se mâniază chiar și la gândul că una dintre făpturile sale încă necreate îi va refuza într-o zi respectul cuvenit: creează totuși asemenea receptacule de necuviință pentru a le arăta apoi dreapta sa mânie. Cine întreabă deci cum se poate stârni mânia împotriva păcătosului îndârjit înainte ca păcătosul destinat păcatului să existe ar trebui să verifice dacă nu e cumva el însuși un vas destinat să se sfărâme.

Dezlegarea enigmei poate fi citită în vocabularul utilizat de autorul Epistolei către Romani, în special în versetele 9, 22 și 9, 23. Se vorbește acolo cu multă insistență despre „slava" lui Dumnezeu (*potentia*, *divitias gloriae*), ca și despre voința lui de a-și „face cunoscută" (*notam facere*) și de a-și „arăta" (*ostendere*) puterea și slava. Aceste expresii trebuie luate în sens literal. Afacerile mâniei divine se sprijină ca atare pe necesitatea de a expune în mod cât mai plastic puterea ce rezidă în capacitatea de a se mânia. Sunt, potrivit structurii lor profunde, „ostentative" – nu pot fi ținute în mișcare și nu-și pot păstra validitatea decât ca *performance* al puterii, ca demonstrație de glorie și de slavă. Show-ul mâniei e însă condamnat să figureze doar ca program introductiv înaintea unui spectacol principal mereu amânat. Ceea ce corespunde unui aspect al atitudinii amenințătoare ce nu lipsește aproape niciodată, nici măcar din manifestările profane ale mâniei: mânia care se dezlănțuie acum în fața noastră tinde să anunțe că totul va fi mult mai rău. În sine, mânia e un afect menit să fie etalat și să impresioneze – și asta pornind de la nivelul expresivității animalice, ceea ce subliniază, de altfel, și Seneca în *De ira*, atunci când vorbește despre caracterul irepresibil al simptomelor fizice ale mâniei. Orice limitare a imboldului ei intrinsec de a se manifesta duce la o deplasare a energiilor mânioase.

În cazul de față, are loc o deplasare de la nivelul uman la cel divin. Pe măsură ce creștinii interiorizează interdicția de a se mânia și de a se răzbuna care le-a fost impusă, se dezvoltă în ei un interes pătimaș pentru capacitatea lui Dumnezeu de a se mânia. Ei își dau seama că mânia e un privilegiu la care au renunțat în favoarea Unicului Mânios; cu atât mai intensă va fi identificarea lor cu slava lui, așa cum se va revela ea în ziua mâniei. Creștinii nu-și pot imagina niciodată mânia Preaînaltului la adevăratele ei proporții, fiindcă ei nu au voie să-și abandoneze propria renunțare la mânie decât odată cu *dies irae*,

când se vor desfăta pe săturate la cel din urmă spectacol. Nu degeaba zugrăvirea Judecății de Apoi avea să devină disciplina exemplară a imaginației creștine.

Celelalte două derivări ale mâniei divine – din dreptatea și din iubirea lui Dumnezeu – duc tot atât de rapid la contradicții și la ruinătoare cercuri vicioase. Pentru a demonstra că mânia nu poate fi dedusă din dreptate, e suficient să ne referim la principiul proporționalității, care, ca idee regulatoare, se situează la un nivel superior față de ceea ce e drept și adecvat: dintr-o vină finită nu poate să decurgă niciodată o pedeapsă infinită. Cum însă amenințările prefigurează tocmai asemenea pedepse, se face apel la nedreptatea abisală a lui Dumnezeu (și deci, încă o dată, la atotputernicia sa) pentru i se demonstra dreptatea. Eșecul argumentului e evident. Și în cazul lui, tranziția spre registrul performativ e singura responsabilă de exacerbarea tipică pentru teologia mâniei. Într-adevăr, nimic nu poate lăsa o impresie mai puternică decât reprezentarea acestor *terrores* divine – care intră în joc imediat ce imaginea caznelor insuportabile se combină cu ideea de eternitate. Mânia prezentată drept consecință a dreptății urmează în realitate o logică a politicii majestății. Aceasta se întrupează într-un teatru imaginar al cruzimii, care prelungește în eternitate ceea ce n-ar fi suportabil nicio secundă în timp. De unde și semnificația majoră a focului pentru *terror perpetuus*. Necesitatea psihopolitică, deja evidentă pentru primii creștini, de a-l prezenta pe Dumnezeu la apogeul potențialului său de mânie a fost întărită puțin câte puțin cu argumente teologice – cel mai limpede, probabil, la marele polemist Tertullian, care nu s-a sfiit câtuși de puțin să le promită satisfacție deplină în lumea de dincolo credincioșilor a căror sete de răzbunare era stimulată tocmai de renunțarea la răzbunare. Vom reveni imediat asupra acestui punct.

Rămâne derivarea mâniei lui Dumnezeu din iubirea sa. Și în această relație, interesante sunt doar modurile eșecului ei, de vreme ce dinamica resentimentului, responsabilă de întregul domeniu, sare în ochi aici cu o evidență aparte. Începând cu Lactantius, apologeții teoremei despre mânie au tras, pornind de la iubirea lui Dumnezeu, concluzia că el nu este indiferent la comportamentul oamenilor și au revendicat astfel bipolaritatea vieții lui afective: dacă Dumnezeu nu i-ar urî pe

nelegiuți și pe nedrepți, nu i-ar putea iubi pe cei cu frica lui Dumnezeu și pe cei drepți. Deci Dumnezeu e mânios – *Q.E.D.*

Cine nu vrea să-și piardă timpul cu această teză naivă din punctul de vedere al psihologiei afectelor poate să vadă cum deducerea mâniei din iubirea lui Dumnezeu eșuează și în altă variantă, mai exigentă, care e, pe deasupra, aproape contemporană. Hans Urs von Balthasar pune în legătură directă doctrina mâniei lui Dumnezeu cu cel mai înalt teologumen creștin, dogma Sfintei Treimi, interpretând indiferența oamenilor față de comunicarea trinitară a iubirii ca ofensă la adresa onoarei lui Dumnezeu, ofensă căreia nu i se poate răspunde adecvat decât prin mânie. Dorința Atotputernicului de a-i integra pe toți oamenii în mesajul iubirii sale trebuie citită inițial ca semn de generozitate. Ea devine însă alarmantă atunci când e însoțită de o pretenție magică de penetrare – iar cine încearcă să opună rezistență acestei pretenții comite o ofensă la adresa Sfintei Treimi. Aici se ascunde o speculație abia voalată, ținând de mitologia sexelor, potrivit căreia virilitatea îi revine lui Dumnezeu și numai lui, în timp ce toți ceilalți actori ai sfintei comedii trebuie să adopte poziții feminine – asta dacă nu sunt frigizi religios. Conceptul de ofensă arată limpede cum se transformă naivitatea grosolană de care dă dovadă, din punct de vedere normativ, teologia mâniei profesată de Lactantius în naivitatea erotodinamică rafinată a unei teopsihologii semimoderne.

În plus, Balthasar, cel mai important thymotician printre teologii secolului XX, pune în mod ingenios accentul pe onoarea lui Dumnezeu: din acest concept decurge, pe de o parte, posibilitatea ca bunul Dumnezeu să fie jignit de creatura neiubitoare sau orientată spre alte valori; pe de altă parte, dimensiunea „narcisismului" divin și a aspirației lui către slavă e atât de mult accentuată, încât teoria noastră funcțională despre mânie își găsește aici confirmarea. După Balthasar, Dumnezeu are dificultăți cronice în a-și pune în valoare slava, întrucât aceasta din urmă are dintotdeauna o latură ocultă. Cum poate insignifiantul să facă dovada gloriei? În lumina acestei complicații, ni se dezvăluie o nouă legătură cu interpretarea psihopolitică a mâniei lui Dumnezeu: ea survine din constrângerea de a prezenta o putere care ia naștere din neputință.

Rezumând, trebuie să reținem că întreg câmpul tezelor despre mânia lui Dumnezeu – inclusiv reprezentările ei escatologice atroce – nu poate fi reconstituit decât în lumina unei economii thymotice. Inacceptabile din punct de vedere logic, justificările biblice și scolastice ale unui Dumnezeu cuprins de mânie trebuie lăsate deoparte. În realitate, titlul de Dumnezeu trebuie înțeles întotdeauna, în aceste discursuri, ca simplă indicație topografică pentru depozitul economiilor de mânie și al dorințelor de răzbunare înghețate ale oamenilor. Dumnezeul mânios nu e decât administratorul patrimoniilor terestre ale resentimentului, conservate în el însuși sau pe lângă executivul diabolic – aflat în subordinea sa – și pregătite în vederea unei prelevări ulterioare. Aceste patrimonii sunt produse, pe de o parte, de impulsuri de mânie inhibate, pe care circumstanțele exterioare le-au împiedicat să se dezlănțuie, și, pe de altă parte, în urma unor acte morale, cum ar fi renunțarea la răzbunare sau iertarea. Slava lui Dumnezeu îi garantează, în acest context, competența de trezorier și de autoritate monetară. Dacă e desemnat drept stăpân al istoriei, e pentru că istoria include exact acele funcții mnemonice fără ale căror prestații n-ar putea fi asigurat un raport stabil între depunerea și încasarea fondurilor de mânie.

Motivul reprezentat de *dies irae* nu și-ar fi atins niciodată eficacitatea psihoistorică dacă imaginea marii zile de plată n-ar fi strâns legată, în virtutea logicii economice, de ideea complementară a unei lungi faze de economisire. Într-adevăr, ceea ce numim „istorie“ își dobândește criteriul decisiv de coerență numai prin faptul că desemnează acea perioadă în cursul căreia conservarea cuantumurilor de mânie și a intensităților vindicative își menține valoarea constantă. Ziua mâniei trebuie precedată de perioade suficient de lungi în care se economisește mânie și se depune răzbunare. Istoria reprezintă traseul parcurs de la primele încasări până la scadența tuturor termenelor. În acest interval, regula constă în interzicerea strictă a inflației. Din perspectiva criticii moralei, inflația este mutație a valorilor, adică exact ceea ce trebuie exclus.

În măsura în care creștinii istorici – dacă interpretarea radicală a lui Nietzsche îi descrie corect – au fost într-adevăr, nu de puține ori, oameni supuși unor înalte tensiuni resentimentare, ei trebuie să se fi împotrivit oricărei mutații a valorilor ce amenința să devalorizeze rezervele de

mânie acumulate de-a lungul istoriei la banca transcendentă. Cum însă teologii aveau idei realiste cu privire la caracterul inevitabil al mutației concepțiilor despre valoare și la estomparea impulsurilor mânioase și vindicative, ei au compensat pericolul inflației transferând pedepsele în eternitate. Declarând eterne toate marile pedepse infernale, s-au asigurat că nu vor fi tolerate pierderi condiționate istoric, pierderi care constau în devalorizarea mâniei. Nici casa răzbunării nu trebuia să piardă nimic. În acest context, teoria despre eternitatea pedepselor, care păta, altminteri, onoarea unei religii a reconcilierii, poate fi înțeleasă ca exigență perfect motivată. Când ranchiuna provocată de vină e silită să parcurgă drumuri lungi, recursul la eternitate e inevitabil. La bine și la rău, eternitatea este azilul resentimentului.

Elogiul purgatoriului

În onoarea teologilor creștini din epoca postmedievală, trebuie spus că au început să simtă ei înșiși cât de insuportabile erau propriile constructe resentimentare. S-au văzut, prin urmare, constrânși să reflecteze la atenuarea exceselor cărora le căzuse pradă teologia mâniei. Reflecția lor s-a materializat în inventarea purgatoriului. Nu e, probabil, o prea mare îndrăzneală să caracterizăm noua teologie a purgatoriului – care a câștigat teren în mod vertiginos începând cu secolul al XI-lea – drept inovația cu adevărat istorică a gândirii creștine. Această inovație nu numai că inaugurează o epocală schimbare de structură în prelucrarea resentimentului, ci dă naștere și unei noi logici a tranzițiilor – unei teorii a șanselor secunde și a locurilor terțe. Cine face efortul de a studia aceste fenomene în mare măsură uitate, deși bine reconstituite de cercetători[117] poate găsi în formele de mediere definitorii pentru logica procesuală a purgatoriului prefigurarea a aproape tot ce s-a numit în secolul XX (pentru a cita sintagma nebuloasă ale lui Merleau-Ponty) „aventurile dialecticii".

După cele spuse aici, nevoia de a institui un al treilea loc între infern și paradis devine cât se poate de palpabilă. Spre deosebire de țăranii și de călugării Evului Mediu timpuriu, pentru care umilința supusă (*humilitas*) devenise o a doua natură, burghezia citadină în plină renaștere emitea și în câmpul religios exigențe thymotice deja incompatibile cu teroarea supunerii față de alternativa dintre alegere și damnare. Burghezii creștini ai civilizațiilor citadine europene ce reînfloreau la începutul Evului Mediu târziu s-au convins primii de caracterul

[117] Să amintim în special lucrarea lui Jacques Le Goff *Nașterea Purgatoriului* [trad. de Maria Carpov, Meridiane, București, 1995 – *n. tr.*].

inacceptabil al escatologiilor tradiționale. La ei a apărut prima oară nevoia de a neutraliza scandaloasa alegere binară dintre beatitudine și damnațiune eternă. Turnură cu atât mai inevitabilă, cu cât amenințările escatologice nu-i mai vizau cu precădere pe destinatarii necreștini – pe membrii ginților, pe „păgâni", pe cei străini de religie, precum și pe „evreii perfizi" –, ci începuseră să se abată asupra locuitorilor mai mult sau mai puțin evlavioși ai Europei creștinate.

Duritatea cu care escatologia din perioada Părinților Bisericii i-a lovit pe necreștinii damnabili apare, între altele, în scrierile polemice ale unuia dintre acești părinți, cartaginezul Tertullian (cca 155 – 220), îndeosebi în tratatul său *Despre spectacole*. Mărturie mai curând jenantă, pentru istoricii dogmelor, a unei gândiri creștine coerente, el posedă o înaltă valoare documentară prin interpretarea externă a strategiilor metafizice de prelucrare a mâniei. În *De spectaculis*, legătura dintre renunțarea pământească și satisfacția din lumea de dincolo e expusă în mod aproape obscen; Nietzsche și Scheler au avut motive solide să se refere *expressis verbis* la această scriere în analizele consacrate de ei resentimentului. După ce enumeră încă o dată motivele pentru care creștinii nu au ce căuta la reprezentațiile păgâne (mai ales pentru că teatrele sunt locurile de întâlnire predilecte ale demonilor), Tertullian vorbește fără înconjur despre compensațiile cerești pentru abstinența pământească. El știe despre creștinii romani că au nevoie de o anumită perioadă de dezvățare pentru a renunța la „jocuri". Cursele de care de la circ, obscenitățile de la teatru, exercițiile debile ale atleților îndopați de pe stadion, dar mai ales atrocitățile fascinante din arenă ocupau o parte prea însemnată din viața cotidiană a societății divertismentului pentru ca refuzul de a participa la asemenea reprezentații să fie de la sine înțeles. Tertullian le propune însă o despăgubire celor care se vor ține departe de spectacolele romane. Reprezentațiilor pământești li se opune o comedie divină care nu numai că satisface pofta de a privi, dar ține seama, prin intermediul unor demonstrații de răzbunare explicite, și de caracterul performativ al slavei lui Dumnezeu. Ce anume le va procura cea mai înaltă satisfacție sufletelor mântuite din ceruri? Ele se pot delecta cu priveliștea unei pedepse rafinate:

„XXX. Însă ce spectacol este venirea de pe urmă a Domnului, de-acum dincolo de orice îndoială, minunat și triumfător! […] mai sunt, pe deasupra, și alte spectacole, acea ultimă și nesfârșită zi a Judecății de Apoi […]. Ce voi admira, de ce voi râde? Cum mă voi bucura, unde mă voi veseli văzând atâția regi […] tânguindu-se [acum] în adâncul întunericului […]? Pe cine mai văd încă? Pe înțelepții aceia de filozofi în fața învățăceilor, roșind și arzând deodată cu ei […]. Mai cu seamă atunci trebuie să-i auzi pe tragedieni, mai sonori, vezi bine, în propriul dezastru! Atunci trebuie să-i cunoști pe histrioni și mai subțiați în mijlocul flăcărilor! Atunci e de văzut vizitiul roșu tot, în carul său aprins […]. Dar nu; chiar atunci nu atât pe ei aș vrea să-i văd, cât aș vrea – mai degrabă – spre aceia să-mi întorc privirile care l-au chinuit pe Cristos. […] Ce pretor, ce consul […] îți va oferi în generozitatea lui asemenea spectacole, atare bucurii? Și totuși, când spiritul și le reprezintă, le avem întrucâtva deja, prin credință, prezente în fața ochilor.“[118]

Afirmațiile lui Tertullian cântăresc greu, pentru că în ele procesul de prelucrare a mâniei în stil postapocaliptic se dezvăluie într-un stadiu incipient, când cenzura interioară n-a intervenit încă împotriva satisfacției fățișe pe care o inspiră atrocitățile imaginate. După mai bine de un veac, Părintele Bisericii Lactantius își va oferi încă o dată, în scrierea intitulată *Despre morțile persecutorilor*, bucuria de a contrabalansa faptele reale de cruzime ale politicii romane față de creștini prin cruzimea imaginară a revanșei escatologice. Cei doi autori nu se sfiesc să dea la iveală elementul teatral al răzbunării de dincolo. Mâniei suspendate – Tertullian este, după cum se știe, primul teolog al renunțării creștine la răzbunare[119] – i se promite satisfacerea nelimitată, în lumea cealaltă, a poftei senzaționaliste de a privi răzbunarea printr-o aplicare strictă a schemei postapocaliptice „abia-atunci-și-totuși-încă-de-pe-acum“.

Aceste pregătiri se bazează pe o concepție juridică despre renunțarea la răzbunare: cel care se înfrânează de la răzbunare aici și acum trebuie să se bizuie pe Dumnezeu în calitatea sa de răzbunător total,

---

[118] Tertullian, *De spectaculis* (Despre spectacole), trad. de Florentina Leucuția, în *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 57–58 (*n. tr.*).

[119] *Cf.* Nicholas Kwame Apetorgbor, *Tertullian: Die Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum*, Hamburg, 2004.

care ține contabilitatea lumii. Celui care nu frecventează spectacolele excitante ale acestei lumi trebuie să i se promită un spectacol mult mai stimulator pe lumea cealaltă. Imaginea torturilor eterne răspunde perfect exigenței apocalipticienilor – exigența unei transformări totale a lumii într-un unic spectacol. Prin urmare, teoria și resentimentul ajung să formeze o unitate. Spectacolul pur ia forma purei despăgubiri. Cei mântuiți nu numai că se desfată cu priveliștea binefăcătoare a lui Dumnezeu; în același timp, ei participă la ultima viziune a lui Dumnezeu asupra lumii atunci când își coboară privirea și o vede nimicită și judecată.

Odată cu introducerea purgatoriului, se pune în mișcare managementul creștin al mâniei ce fusese dominat până atunci, după cum am văzut, de duritatea primitivă a unei decizii binare: damnațiune *versus* beatitudine. Această deșteptare a fost facilitată de o operație logică despre care nu e ușor să ne facem o idee pornind de la pozițiile moderne. Pentru a se institui locul purificator din lumea de dincolo ca al treilea spațiu escatologic, a trebuit să se introducă un element procesual în domeniul supramundan, conceput până atunci ca atemporal și static. Datorită acestei noutăți, segmentul median a fost readus în timp și transformat în scena unui postludiu catartic la existența pământească. Astfel, timpului existențial i se adaugă timpul rezervat postludiului purgatorial. Am putea spune direct că purgatoriul este matricea și modelul a ceea ce s-a numit mai târziu Istoria – această globalitate procesuală ce trebuie gândită la singular și în cursul căreia umanitatea se constituie sub forma unei colectivități globale pentru a se elibera pas cu pas de povara trecuturilor ei locale. Dacă există purificare, transformare, „dezvoltare" chiar și în lumea de dincolo, atunci locul purificator devine, în mod latent, unul istoric. Dacă istoria umană tinde spre purificare (sau progres), ea își asumă latent funcții purgatoriale.

Pentru a încheia acest excurs în istoria modului cum a fost prelucrată religios mânia în lumea vechii Europe, să punctăm asemănarea crescândă a practicilor purgatoriale cu niște veritabile operații de plată. Ea ne permite să demonstrăm că discursul despre tezaurizarea mâniei nu trebuie înțeles strict metaforic; observația privind trecerea

cantităților de mânie de la forma de tezaur la cea de capital gestionat conform regulilor bancare poate fi luată aproape *ad litteram*. După cum se știe, inventarea purgatoriului a dat naștere rapid unui amplu sistem de plăți în avans pentru pedepsele purificatoare de pe lumea cealaltă, sistem cunoscut sub numele de negoț cu indulgențe. Grație acestor tranzacții, papa și episcopii s-au numărat printre primii câștigători ai economiei financiare capitaliste în curs de formare. Creștinii luterani își amintesc fără îndoială că fervoarea antiromană a Reformatorului a fost provocată, între altele, de excesele comerțului cu frica de infern, comerț ce întreținea iluzia că îți poți asigura fericirea în lumea cealaltă cumpărând indulgențe. Impulsul lui Luther era autentic reacționar în măsura în care el asocia cu patosul credinței și al grației o întoarcere inflexibilă la mânia binemeritată a lui Dumnezeu (ce urma să fie totuși compensată de grație). Partizan al opozițiilor binare, el detesta modernitatea celui de-a treilea drum pe care pornise Biserica Catolică instituind inovatorul ei sistem de credit. Cu ajutorul acestuia din urmă, se puteau atenua, prin plăți în avans, cantitățile de mânie divină negociabilă pentru păcatele veniale – procedeu ce amintește nu doar superficial de achizițiile moderne în rate.

Din această perspectivă, catolicismul se apropiase mult mai mult de mamonismul timpurilor moderne decât avea să reușească vreodată, mai târziu, mult invocatul spirit protestant în asocierea sa cu spiritul capitalist. Cu toate acestea, trebuie să admitem că tezaurizarea catolică a mâniei și constituirea unei prime bănci generale a răzbunării nu puteau prelua încă toate funcțiile bancare importante, întrucât transformarea tezaurelor de mânie în capitaluri cu valoare deplină, susceptibile de a fi împrumutate și investite nu era posibilă sub auspicii creștine. La acest nivel, escatologia n-a depășit rolul unei case de economii. Trecerea la investirea fondurilor se va face abia mai târziu, odată cu apariția organizațiilor mâniei din secolele XIX și XX.

Modernitatea sistemului catolic al indulgențelor s-a manifestat în nonșalanța cu care acest sistem a depășit limitele economice dintre lucrurile acestei lumi și cele ale lumii de dincolo. El a creat procedee care permiteau plata datoriilor transcendente în bani pământești. În secolul

XX, catolicul ateu Georges Bataille va evoca necesitatea unei economii universale ce nu se limitează la schimbul mărfurilor contra mărfuri, al banilor contra mărfuri și al banilor contra bani, ci, trecând din nou granițele dintre lumea aceasta și lumea cealaltă, include și tranzacțiile vieții cu moartea.

Cu această referire la stimularea economiei financiare de la începuturile modernității prin comerțul cu frica escatologică, punem capăt incursiunii care ne-a condus la sursele religioase ale managementului mâniei în vechea Europă. Ieșind din catacombe, nu putem spune odată cu Dante, cel întors din infern: *e quindi uscimmo a riveder le stelle*.[120] După întoarcerea în epoca modernă, vedem un cer acoperit de norii grei ai furtunilor politice. Această pătură de nori e destrămată numai într-un loc. Pe acolo se vede steaua roșie a revoluțiilor din Răsărit clipind intermitent deasupra scurtului secol XX.

[120] „[I]eșirăm iar către lumini și stele" (*it.*). Dante, *Divina comedie*, „Infernul", cântul XXXIV, v. 139, trad. de Eta Boeriu, Paralela 45, București, 2005, p. 182 (*n. tr.*).

III. Revoluția thymotică

Despre banca mondială comunistă a mâniei

Toporul să le joace pe chelie!
Răpuși, răpuși să cadă!
Bravo: scăfârliile-s bune de scrumiere.
Răzbunarea-i maestrul de ceremonii.
E foamea organizatorul.
Baionetă și Browning și Bombă…
'Nainte! Țineți pasul!
Vladimir Maiakovski, *150.000.000*

Reflecțiile despre originea, scopul și modul de funcționare ale mâniei divine ne-au atras atenția asupra unei situații rareori menționate: există o veselie febrilă pe care numai teoria apocaliptică o garantează. Ea e declanșată de speranța că în cele din urmă totul se va petrece complet altfel decât își imaginează cei care au izbândit în prezent. Privirea apocalipticianului transformă situațiile și evenimentele în indicii clare cu privire la sfârșitul iminent al vechii lumi inacceptabile. Cum însă sfârșitul acesta e intens dorit, chiar și cele mai sumbre semne ale timpului poartă o încărcătură evanghelică. În timp ce teoria greacă exultă la gândul că omul poate participa la viziunea atemporală despre lume a zeilor, teoria apocaliptică e entuziasmată de ideea că de acum înainte tot ce există nu este decât o parte dintr-o ultimă reprezentație.

Când Tertullian, după polemica sa contra spectacolelor romane, vorbește despre amuzamentele celor mântuiți și se întreabă: „[D]e ce voi râde? Cum mă voi bucura, unde mă voi veseli văzând atâția regi […] tânguindu-se [acum] în adâncul întunericului […]?", vedem cum în relația dintre imagine și afect se dezvăluie adevărata față psihopolitică

a acelor inversări de poziție (sau una dintre fețele lor adevărate) ce vor fi desemnate mai târziu drept revoluții. Răsturnarea totală revendicată sub semnul religiei depășește granița dintre lumea aceasta și lumea cealaltă și reclamă un schimb strict simetric între condițiile actuale și cele viitoare. Oricine ar vrea să vadă conceptul de revoluție interpretat în sens geometric își poate satisface curiozitatea cu această manevră metafizică – și numai cu ea. Tertullian nu se îndoiește nicio clipă că schimbarea finală provocată de atotputernicia lui Dumnezeu răstoarnă bilanțurile afective ale existenței umane: „Să plângem (*lugeamus*), așadar, când necredincioșii se bucură, după cum, atunci când ei vor începe să plângă, să ne bucurăm (*gaudeamus*) […].“[121] Simetria inversării e garantată de rezervele de mânie acumulate în Dumnezeu, cu a căror scadență în ziua Judecății de Apoi se restabilește echilibrul cosmic al suferințelor. Suferă în timp, bucură-te în veac; bucură-te în timp, suferă pe veci! Aici, satisfacerea resentimentului e asigurată încă exclusiv de anticiparea viitorului schimb de poziții.

[121] Tertullian, *op. cit*., p. 56 (*n. tr.*).

Când o revoluție nu e de ajuns

„Revoluțiile" ulterioare din real n-au fost animate decât la începuturile lor de fantasme ale simetriei de o calitate comparabilă. Pentru cine a crezut vreodată că cei din urmă vor fi într-adevăr cei dintâi, revoluția pusă în practică se dovedește a fi o profesoară severă, care face uz din plin de procedeul educativ numit dezamăgire. Restif de la Bretonne pomenește în *Les Nuits révolutionnaires*, la data de 13 iulie 1789, un grup de hoți din foburgul Saint-Antoine, o „șleahtă înfiorătoare", căreia-i împrumută aceste cuvinte: „Azi e ultima zi a bogaților și a înstăriților; mâine e rândul nostru. Mâine noi vom dormi în plăpumi de puf, iar cei cărora le-am cruțat viața se pot adăposti, dacă vor, în colibele noastre întunecoase."[122] În interval de câteva săptămâni, experiența istorică va arăta că revoluția nu duce la un schimb de locuințe între bogați și săraci. Are loc, ce-i drept, o redistribuire a pozițiilor, eventual o înmulțire a locurilor avantajoase și a posturilor atractive, dar niciodată o inversare de sus în jos, fără a mai vorbi de o egalitate materială. În cazul cel mai fericit, revoluția lărgește spectrul funcțiilor de elită, în așa fel încât un număr mai mare de candidați să-și asigure sinecurile. Se schimbă personalul și semantica, dar asimetriile rămân. Evitabil sau inevitabil?

---

[122] Nicolas-Edme Restif de la Bretonne, *Les Nuits révolutionnaires*, Le Livre de poche, Paris, 1978, p. 48. Sloganuri asemănătoare pluteau în aer în timpul tulburărilor din 1848. Alexis de Tocqueville spune povestea unui fiu de țăran sărac, care se tocmise servitor la o familie pariziană: „În seara zilei în care a început insurecția, [angajatorul lui] l-a auzit pe acest copil spunând, atunci când servea masa: «Duminică (întâmplarea se petrecea într-o joi), noi vom fi cei care vor mânca aripile de pui», la care o fată din casă a adăugat: «Iar noi vom purta rochiile cele frumoase de mătase.»" [*Cf.* Alexis de Tocqueville, *Amintiri*, trad. de Cristian Preda, București, Nemira, 2007, p. 175 – *n. tr.*].

De acum înainte, avem la dispoziție istoria ca să verificăm această alternativă.

Cum „asimetrie" nu e decât un termen tehnic pentru inegalitate – și de asemenea, de pe poziții egalitariste, pentru nedreptate –, toate revoluțiile, începând cu Revoluția Franceză din 1789, sunt însoțite de valuri de dezamăgire și de frustrare ce produc mereu nu doar resemnare și respingere cinică a iluziilor de ieri, ci și forme acute și actuale de mânie. Din ele a luat naștere aspirația – tipică epocii – de a repune în scenă, în mod extins și aprofundat, drama revoluționară.

Începând cu evenimentele care au urmat asaltului asupra Bastiliei, istoria ideologică și politică a Europei e traversată de speranța dezamăgiților de a vedea izbucnind a doua revoluție, cea adevărată, reală și integrală, menită să le dea satisfacție *post factum* celor înșelați și rămași pe dinafară după „marile zile". De unde și motto-ul epocii: *Lupta continuă!*, care se regăsește, mai mult sau mai puțin explicit, în toate mișcările disidente, de la radicalii anului 1792 până la altermondialiștii de la Seattle, Genova și Davos. După ce, în 1789, starea a treia victorioasă a luat ce i se cuvenea, perdanții de atunci – cu precădere avocații stării a patra, excluse de la festinurile burgheziei – au vrut și ei să se bucure de victorie.

Principala vină pentru faptul că majoritatea n-avea acces la pozițiile mai bune nu era atribuită, de regulă, penuriei structurale de poziții privilegiate. A fost aleasă, în schimb, o strategie argumentativă potrivit căreia un complex de represiune, exploatare și alienare făcea ca locurile bune să nu fie la dispoziția tuturor. Prin depășirea definitivă a acestei triade rele, urma să fie creată o lume din care spectrele penuriei și ale inegalității ar fi fost alungate. Pentru prima oară în istoria omenirii s-a dorit construirea unui teatru al cărui parter să fie format numai din prime rânduri.

Faptul că forța motrice a utopiilor sociale nu provenea decât în mică măsură din intenția de a aboli privilegiile clasei dominante a fost ignorat cel mai adesea de-a lungul tradiției biseculare a stângii. Saint-Just, îngerul vestitor de moarte al egalitarismului, proclamase, ce-i drept, că puterea pământului e în mâinile celor nefericiți. Dar era acesta un motiv întemeiat pentru a face ca minoritatea celor fericiți să fie la fel de

nefericită cum era majoritatea oropsiților – în scopul de a respecta legea egalității? Nu ar fi fost mai simplu ca un milion de francezi fericiți, dintr-un popor de douăzeci de milioane, să fie aruncați în nenorocire, mai degrabă decât să se întrețină iluzia că cele nouăsprezece milioane aflate în mizerie puteau fi transformate în cetățeni mulțumiți? Ideea fantasmagorică de a reformula privilegiile celor fericiți sub formă de revendicări egalitare a părut însă, dintodeauna, mult mai atractivă. Am putea afirma că această operație reprezintă contribuția originală a Franței la psihopolitica secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Numai ei i se datorează faptul că francezii au reușit să-și salveze sufletul după terifiantul interludiu al ghilotinei – deși cu prețul unei dependențe față de iluziile rebele, dependență care, de atunci, nu ratează aproape nicio ocazie să se pună în scenă. În ultima clipă, națiunea revoluționară a făcut un pas înapoi în fața prăpastiei în care o ademenea resentimentul împotriva celor fericiți și și-a luat inima în dinți pentru a porni o ofensivă a generozității în favoarea oropsiților. Democratizarea fericirii constituie laitmotivul politicii sociale moderne din Lumea Veche, de la fantasmele primilor socialiști – „Da, mazăre țucără pentru toată lumea!"[123] – până la fluxurile de redistribuire ale capitalismului renan.

Ținând cont de implicațiile „revoluției care avansează" în termeni de dinamică a iluziei, nu trebuie să ne mire faptul că impulsurile social-revoluționare au emanat întotdeauna din voința de ascensiune a acelor activiști care au vorbit în numele maselor fără să-și uite propriile interese. Slăbiciunea acestor aspiranți s-a manifestat în faptul că ei au ignorat cu bună știință o realitate elementară: chiar și după răsturnări reușite, pozițiile bune rămân rare și fac obiectul unor lupte acerbe. Această orbire față de real nu e lipsită de metodă. Dacă există o pată oarbă în ochiul revoluționarului, ea ține de speranța lui nemărturisită că se va hrăni la un moment dat cu roadele schimbării pe care a provocat-o el însuși. Am putea spune, prin urmare, că revoluționarii sunt carieriști ca toți ceilalți? Sunt, neîndoielnic, dar nu fără rezerve, de

[123] Citat din poemul *Deutschland. Ein Wintermärchen* de Heinrich Heine: *Ja, Zukkererbsen für jedermann, / Sobald die Schoten platzen!* – „Da, mazăre țucără pentru toată lumea, / Îndată ce plesnesc păstăile" (*n. tr.*).

vreme ce afacerea revoluționară, cel puțin la începuturile ei, se supune – sau pare să se supună – legii abnegației. Nu întâmplător, în elogiile aduse celor mai înverșunați funcționari ai revoluției găsim afirmația că aceștia n-au nutrit ambiții personale.[124] Ceea ce nu demonstrează decât posibilitatea de a combina mai multe pete oarbe: un mediu, revoluționar sau nu, este întotdeauna și o alianță în vederea ignorării comune a unor situații care le sar în ochi persoanelor străine de acest mediu. Ceea ce este camuflat aici se manifestă ulterior în amărăciunea aspiranților care au dat greș și care constată că nu s-au ales cu nimic, în timp ce alții au ajuns pe treptele cele mai de sus. Iar atunci ei încep să se tânguie cum că revoluția și-a devorat din nou propriii copii. Impulsurile celor rămași în urmă sunt o dovadă că mânia se numără, în mod necesar, printre energiile regenerabile.

[124] Despre cazul lui Lazar Kaganovici, *cf. infra*, p. 216 și nota 202 de la aceeași pagină.

În aceste condiții, reînarmarea psihologică e indispensabilă pentru perdanți. În crizele politice ale modernității, veselia încheie un pact cu răzvrătirea, pentru a-i ușura acesteia sarcina de a reînnoi din când în când iluzia că „sus" și „jos" își vor schimba, totuși, locurile în curând. Un martor ocular al mișcărilor pariziene de la 1848, nimeni altul decât Alexis de Tocqueville, a descris în *Amintirile* sale un episod ce conferă o semnificație profetică râsului celor umiliți și obidiți. Antonio Negri l-a citat pentru a opune o lectură mai robustă a stafiei revoluționare comentariilor mult prea pașnice după gustul lui – ca să nu spunem: complet inofensive – din *Spectrele lui Marx* de Jacques Derrida. Scena are loc într-o zi de iunie a anului 1848, într-o frumoasă locuință de pe *rive gauche*[125], în arondismentul 7 al Parisului, la ora cinei:

> „Familia Tocqueville s-a strâns în jurul mesei. Liniștea serii e curmată însă brusc de salvele de tun ale burgheziei trase împotriva muncitorilor răzvrătiți – zgomote îndepărtate de pe malul drept al Senei. Comesenii se înfioară, se întunecă la față. Numai tinerei slujnice care servește la masă și care tocmai a venit din foburgul Saint-Antoine îi scapă un zâmbet. E concediată pe loc. Nu este însă ceea ce transpare în acest zâmbet adevăratul spectru al comunismului? Zâmbetul care le-a dat fiori de groază țarului, papei […] și domnului de Tocqueville? Și nu emite el o lumină voioasă, proprie fantomei eliberării?"[126]

---

[125] Malul stâng (al Senei) (*fr.*) (*n. tr.*).

[126] Antonio Negri, „The Specter's Smile", în Michael Sprinker (*ed.*), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx, New York și Londra, 1999, p. 15.

Acest semn de veselie e deja de cu totul altă natură decât râsul forțat pe care-l întâlnim în fantasma judiciară a lui Tertullian – el ține, în felul lui, de frământările actuale. Ca o spumă voioasă, plutește pe valul evenimentelor ce aduc din când în când dovada că lucrurile pot, într-adevăr, să se desfășoare complet altfel decât speră stăpânii sătui ai zilei.

Întrucât istoria recentă preia sarcinile tribunalului care judecă lumea veche, ea execută, în momentele ei virulente, judecata prezentului asupra trecutului. Preț de o clipă, slujnica surâzătoare trece discret, dar ferm de partea insurgenților, de verdictele cărora comesenii aveau, fără îndoială, toate motivele să se teamă. Posteritatea nu poate ști dacă această mică voioșie dezvăluia ura de clasă ori, mai degrabă, așteptarea euforică a vremurilor agitate ce se anunțau în larma de pe străzi. Oare slujnica a zâmbit la gândul că își va petrece următoarele nopți cu unul dintre combatanți? Sau să fi crezut că în curând va sta ea însăși la masă, iar domnul de Tocqueville o va servi? În orice caz, un asemenea zâmbet nu mai are nevoie de pretexte apocaliptice. Evenimentele actuale conțin destule dezvăluiri pentru a le permite interpreților să prevestească viitorul pornind de la mânia prezentului.

Când voința revoluționară ia forma bine definită a unui rol în desfășurarea acțiunii și e nevoită să traverseze cicluri temporale mai lungi, o psihopolitică explicită – orientată atât în interior, cât și în exterior – se dovedește indispensabilă. Acesteia din urmă îi revine misiunea de a crea o rezervă de mânie disponibilă, menită să contracareze tentațiile depresiei ce se manifestă inevitabil după regrese politice – să ne gândim, de pildă, la *emigration blues*-ul[127] lui Lenin și la agravarea bolilor sale nervoase după eșecul speranțelor revoluționare din 1905. Calea corectă pare a fi aceea de a lucra la o relație solidă între veselie și militantism. Friedrich Engels a formulat, într-o scrisoare către Karl Marx din 13 februarie 1851, o parte din regulile înțelepciunii psihopolitice care-i permit revoluționarului să supraviețuiască în miezul „vârtejului" istoric. Trebuie, printre altele, să veghezi cu patimă la propria superioritate materială și spirituală, „în virtutea faptului că ești în mod *obiectiv* mai revoluționar decât ceilalți". Prin urmare, trebuie evitată

[127] Christopher Read, *Lenin*, Londra și New York, 2005, p. 103.

orice poziție oficială în stat, precum și, pe cât posibil, orice funcție în sânul partidului. Cine e revoluționar în mod obiectiv nu are nevoie de confirmarea formală reprezentată de posturi – și nici de aclamațiile „unei cete de măgari care jură pe noi pentru că ne iau drept semenii lor".[128] Prin urmare: „niciun loc în comitete etc., nicio responsabilitate pentru măgari, o critică nemiloasă la adresa tuturor și, pe deasupra, acea voioșie pe care nătângii nu vor reuși să ne-o ia, cu toate conspirațiile lor."[129] Astfel, recomandarea lui Aristotel – „Să nu urăști niciodată, dar să disprețuiești adesea" – se trezește la o nouă viață revoluționară.

Într-o scrisoare – pe bună dreptate celebră – pe care i-a trimis-o Rosa Luxemburg prietenei sale Mathilde Wurm în data de 28 decembrie 1916 dintr-un penitenciar berlinez, apar, într-o orchestrație mai bogată, figuri similare ale dinamicii afectelor, completate de un credo disperat și curajos, revoluționar și umanist ce a intrat, se înțelege, în albumul militantismului de stânga. Încă din primele rânduri, nemulțumirea vie a deținutei se dezlănțuie împotriva tonului plângăreț dintr-o scrisoare, sosită de curând, a prietenei:

> „Sunteți «prea puțin cutezători» pentru mine, spui cu melancolie. «Prea puțin» e bine! Nu sunteți deloc gata «să vă aruncați în gura lupului», ci mai curând să vă «târâți». Nu e o diferență de grad, ci de natură. «Voi» faceți parte din cu totul altă specie zoologică decât mine și niciodată n-am detestat mai mult decât acum caracterul vostru posac, ursuz, laș și indolent. […] În ceea ce mă privește, deși n-am fost niciodată blândă, am devenit în ultima vreme dură ca oțelul șlefuit și nu voi mai face nici cel mai mic compromis de acum înainte – nici pe plan politic, nici în relațiile mele personale […]. Ai acum destule urări pentru Anul Nou? Atunci caută să rămâi *om* […], iar asta înseamnă: să fii fermă, lucidă și *veselă*, da, veselă în pofida a tot și toate, căci plânsul e pentru cei slabi […]."[130]

---

[128] Marx, Engels, *Werke*, vol. 27, Berlin, 1972, p. 190.

[129] Fritz J. Raddatz (*ed.*), *Mohr an General. Marx & Engels in ihren Briefen*, Viena, München, Zürich și New York, 1980, p. 40.

[130] Rosa Luxemburg, *Briefe an Freunde*, Benedikt Kautsky (*ed.*), Köln, 1976, pp. 44-46.

Acest document singular demonstrează că n-a existat doar o interdicție burgheză asupra melancoliei în fluxul principal al progresului sigur de victorie – așa cum l-a descris Wolf Lepenies în deja clasicul său studiu din 1969, *Melancholie und Gesellschaft* [Melancolie și societate] –, ci și o interdicție asupra oricărei atitudini larmoaiante la liderii burghezi ai mișcării revoluționare proletare. Orice impuls de autocompătimire i-ar deposeda pe agenții răsturnării lumii de energii pierdute pentru marele proiect. Pe acest fundal, am fi curioși să știm ce i-ar fi scris Rosa Luxemburg lui Jenny Marx (născută von Westphalen), despre a cărei stare de tristețe cronică Karl Marx îi mărturisea, în noiembrie 1868, prietenului său Engels: „De ani de zile, soția mea și-a pierdut complet […] echilibrul sufletesc și îi torturează de moarte pe copii cu lamentările ei, cu irascibilitatea ei și cu proasta ei dispoziție […].“[131]

Aproape un secol mai târziu, conștient de eșecul marelui experiment sovietic, Antonio Negri va încerca să facă din nou apel la veselie – de astă dată însă nu în numele proletariatului industrial, întrucât acesta din urmă și-a epuizat de mult rolul de colectivitate a mâniei care face istorie sub un stindard mesianic; noii actori ai veseliei militante vor fi de-acum înainte săracii, marginalii, artiștii vieții de pe acest pământ, pe care Negri îi cheamă din nou sub steag, calificându-i drept *multitude*. Pretinde că a observat la ei un râs încărcat de viitor – un „râs nevoiaș, în afara legii“, care s-a emancipat definitiv de orice servitute față de condițiile existente. Charlie Chaplin a oferit modelul acestui râs asociind în mod subversiv, în filmul *Timpuri noi*, sărăcia cu vitalitatea neîmblânzită.[132] După despărțirea de revoluția mondială, militantismului etern nu-i rămâne, după cum se pare, decât râsul celor care n-au, într-adevăr, niciun motiv să râdă.

---

[131] Fritz J. Raddatz (*ed.*), *op. cit.*, p. 203.

[132] Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt și New York, 2002, p. 171.

Proiectul epocal: a stârni *thymos*-ul celor umiliți

Afirmațiile citate nu oferă doar, cum ar sugera o observație superficială, mărturii pentru relația adeseori documentată dintre veselia silită și resentiment. Cuvintele pline de franchețe ale lui Friedrich Engels, confesiunea impetuoasă a Rosei Luxemburg și, în sfârșit, referirile lui Antonio Negri la zâmbetul lugubru al servitoarei și râsul așa-zicând necondiționat al *underdog*-ilor[133] – toate demonstrează că aceste apeluri la voioșie urmăresc un țel aflat dincolo de dispozițiile personale. Autorii citați n-au vrut nicidecum să pledeze pentru o atitudine forțat optimistă față de viață, atitudine care era la ea acasă în *juste milieu*-ul[134] micii burghezii creștine. În realitate, exigența veseliei nu e importantă decât ca revendicare a unei atitudini suverane. Suveranitatea la care aspiră disidenții nu e însă cea căutată de ironiști în zborul deasupra tumultului. Ea se cere găsită în toiul luptelor de stradă ale epocii. O dobândesc cei care se încarcă de bunăvoie cu o povară pe care niciun om calculat și rațional n-ar lua-o pe umerii săi. A fi suveran înseamnă a alege de ce anume vrei să te lași copleșit.

De aici provine noțiunea de militantism revoluționar, valabilă începând din secolul al XIX-lea. Într-un război dus în permanență pe două fronturi contra satisfacției și a ironiei, militanții încearcă să dea existenței lor forma unui punct de concentrare a unei mânii care transformă lumea. Ei sunt romantici inversați, care, în loc să se cufunde în melancolie (*Weltschmerz*), caută să întrupeze în ei înșiși mânia lumii (*Weltzorn*). La fel cum subiectul romantic se vede pe sine ca receptacul al durerii în care nu numai că se acumulează durerile personale, ci

---

[133] *Underdog* – „oprimat, asuprit, dezmoștenit" (*engl.*) (*n. tr.*).
[134] *Juste milieu* – „cale de mijloc, punct de echilibru" (*fr.*) (*n. tr.*).

confluează și suferința lumii, tot așa subiectul militant își concepe viața ca pe un punct de colectare a mâniei, unde sunt înregistrate și păstrate în vederea unei rambursări viitoare facturile neplătite de pretutindeni. Sunt inventariate aici, pe lângă motivele indignării din prezent, și atrocitățile neispășite ale întregii istorii trecute. Capetele puternice ale protestului sunt enciclopediștii care adună știința despre mânie a omenirii. În arhivele lor oculte sunt stocate imensele cantități de nedreptate ale epocii pe care istoricii stângii au numit-o epoca „societăților bazate pe clase". De unde și acel amalgam de sentimentalism și neînduplecare, caracteristic pentru afectivitatea revoluționară. Cine nu simte în sine însuși mânia mileniilor nu știe nimic despre mizele care sunt în joc de acum înainte.

Devine astfel limpede că după moartea lui Dumnezeu trebuia găsit și un vector al mâniei lui. Cel care se oferă voluntar să joace acest rol afirmă, mai mult sau mai puțin explicit, că istoria însăși trebuie să-și facă o cauză din a duce la îndeplinire Judecata de Apoi. Întrebarea „Ce e de făcut?" nu se poate pune decât dacă persoanele cu pricina simt că au fost împuternicite să secularizeze infernul și să mute tribunalul în prezent. Dacă pe la 1900 un credincios ar mai fi adresat această rugăciune: „Dumnezeul răzbunărilor, arată-Te!" (Psalmul 94), el ar fi trebuit să se aștepte ca anarhiștii și revoluționarii de profesie să-i intre în casă. Groaza finală trebuie să devină pe de-a-ntregul pământească, pragmatică și politică: întoarcerea în imanent nu poate fi înfăptuită cu un preț mai mic pe fundalul tradițiilor monoteiste. Această atitudine și-a găsit întruchipările cele mai expresive la teroriștii ruși, care, începând din 1878, au destabilizat imperiul țarist cu atentatele lor – „treizeci de ani de apostolat sângeros", rezumați în cuvintele rostite de acuzatul Kaliaev în fața tribunalului: „Îmi consider moartea un suprem protest împotriva unei lumi de lacrimi și de sânge."[135]

Din perspectiva activiștilor militanți, condițiile sociale actuale – vorbim acum despre o epocă al cărei început poate fi situat în ultima treime a secolului al XVIII-lea – oferă un tablou lamentabil din toate

[135] Albert Camus, *Omul revoltat*, trad. de Mihaela Simion, în *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, Rao, București, 2011, pp. 355 și 360 (*n. tr.*).

punctele de vedere. Totul în acest tablou e de două ori regretabil: pe de o parte, faptul că lucrurile sunt așa cum sunt; pe de altă parte, faptul că lucrurile nu provoacă o indignare și o răzvrătire mult mai mari. Celor mai mulți dintre oameni le lipsesc nu doar mijloacele pentru a duce o viață demnă de a fi trăită, ci și mânia de a se răzvrăti împotriva acestei lipse. Imediat ce a fost admisă – după exemplul teoreticienilor burghezi ai progresului – posibilitatea ca lumea să fie transformată prin intervenții umane asupra orânduirilor naturale și sociale, un al doilea neajuns trece inevitabil în prim-plan. E un neajuns pe care activiștii cred că-l pot depăși prin metodele lor. În timp ce se așteaptă abolirea materială a sărăciei prin progresul tehnic și prin redistribuirea bunurilor existente – ba chiar, în ultimă instanță, printr-o reorganizare emancipatoare a producerii lor –, apostolii militantismului necondiționat anunță că, de acum înainte, ei vor fi responsabili de multiplicarea mâniei și a indignării.

Astfel, întrucât „societatea" suferă înainte de toate de o lipsă impardonabilă de mânie manifestă împotriva propriei situații, dezvoltarea unei culturi a indignării prin încurajarea metodică a mâniei devine principala misiune psihopolitică a epocii inaugurate de Revoluția Franceză. Odată cu ea, ideea de „critică" își începe marșul triumfal în sfera datelor pure (*bloße Gegebenheiten*). Habitusul radical al unor medii largi din secolele XIX și XX se datorează faptului că nenumărați contemporani considerau caracterul condamnabil al „existentului" drept un dat moral *a priori*. Curentele militante ale secolelor XIX și XX converg în acest punct, indiferent dacă au urmat sloganurile anarhiste, pe cele comuniste, internațional-socialiste sau național-socialiste.

Dacă luăm în considerare doar nivelul spiritelor mai înzestrate, constatăm că acestea au în comun o anumită dispoziție megalothymică fundamentală. Ea se exprimă în certitudinea că doar o indignare generoasă califică pe cineva să conducă la un moment dat o mișcare. Ține de natura militantismului – oricare ar fi obiectul lui – să nu poată fi gândit fără o anumită doză de excitabilitate thymotică. Acum însă „a milita" înseamnă pur și simplu a presupune un nou subiect pentru istoria umană, subiect modelat, în general, din plasmele „popor" și „mânie", căruia susținătorii săi îi adaugă cunoașterea și ardoarea. În măsura în

care militantismul se asociază cu inteligența morală și socială, crește și complexul de mânie și mândrie caracteristic pentru agenții lui – și care nu e decât în aparență privat –, devenind o autentică megalothymie. Omul militant nu-și limitează mânia la propria cauză; el își transformă, la nevoie, sensibilitatea personală în cutia de rezonanță a unei dezlănțuiri de mânie ce are o importanță unanimă. A da sau nu crezare generalizărilor idealiste ale rebelilor – cel mai adesea bine crescuți și bine hrăniți – nu e, deocamdată, decât o chestiune de gust.

În orice caz, idealismele militante, care în ultimele două sute de ani au devenit factori importanți, ba chiar decisivi ai marii politici, n-ar putea fi înțelese câtuși de puțin dacă am neglija impulsurile megalothymice – în limbaj curent: impulsurile de ambiție și de grandoare – ale promotorilor lor; ar fi în orice caz și mai deconcertante decât sunt pentru cetățenii de azi ai Occidentului, care trăiesc într-o epocă lipsită de ideea marii politici. Ele explică totodată de ce inteligențele mai puternice ale mișcărilor de opoziție erau cel mai adesea burghezi sensibili la morală și care, stimulați de un amestec de ambiție și de indignare în fața condițiilor existente, au trecut în tabăra revoltei sau a revoluției. Pentru ei toți e valabil ceea ce spunea Albert Camus despre nașterea unei noi comunități din spiritul indignării: „Eu mă revolt, deci noi existăm“[136] – o frază al cărei patos greu de înțeles aparține, fără doar și poate, unei epoci apuse. Într-un sens înrudit, Heiner Müller își punea unul dintre personaje să declame, câteva decenii mai târziu: „Patria sclavilor e răzvrătirea.“[137]

Nu e necesar să explicăm aici în detaliu de ce niște afirmații care trădează o asemenea tendință nu sunt pe gustul epocii noastre. Ele sună găunos, ca niște sloganuri scoase dintr-un almanah pentru perdanți cultivați. Pentru istoric, pot servi drept dovadă a faptului că, din punct de vedere psihopolitic, figura deseori invocată a „subiectului istoric“ a desemnat întotdeauna, cu precădere, o colectivitate thymotică operațională. Prin natura ei, o colectivitate de acest tip nu se putea prezenta

[136] Albert Camus, *op. cit*., p. 299 (*n. tr.*).

[137] Heiner Müller, *Der Auftrag*, în *Werke*, vol. 5, piesa 3, Frankfurt/Main, 2002, p. 40.

niciodată sub un asemenea titlu – nu numai pentru că încă din secolul burghez teoria *thymos*-ului a început să fie dată uitării, ci și pentru că mânia, ambiția și indignarea n-au părut niciodată – nici atunci și nici acum – suficiente pentru a justifica intrarea în scena politică. Și totuși, începea să se contureze ideea că, fără o bază comună, suprastructura mai nobilă ar fi rămas o ficțiune. Motivul virgilo-freudian potrivit căruia întărâtăm infernul când nu-i putem câștiga de partea noastră pe zeii superiori nu descrie doar coborârile în Hades ale psihanalizei; el sugerează totodată pregătirile politice menite să elibereze acele forțe care, sub învelișurile civilizației, așteptau ocazia de a erupe asemenea lui Typhon, monstrul cu o sută de capete îngropat odinioară de Zeus sub Etna.

De la bun început, retorica stângii s-a confruntat cu sarcina de a traduce afectele „claselor periculoase" în limbajul idealurilor. Semantica revoluționară avea misiunea să se racordeze la energiile ce porneau de jos pentru a le da o nouă formă cu ajutorul unor sloganuri apolinice. Această legătură a superiorului cu inferiorul a fost, într-adevăr, ideea fixă a timpurilor moderne: oricine voia, în viitor, să scrie istorie în favoarea celor umiliți și obidiți avea datoria să treacă dincolo de niște simple postulate; trebuia să arate că de astă dată tendința istorică era conformă cu morala. Violența faptelor prezentă în relațiile de producție trebuia să se pună în slujba bunei voințe și să contribuie la sfârșitul unei întregi ere a nedreptății. A încuraja revoluția însemna de acum înainte a participa la construirea unui vehicul ce avea ca destinație o lume mai bună, vehicul pus în mișcare de rezervele proprii de mânie și condus de piloți instruiți în spiritul utopiei.

Munca depusă în acest scop trebuia să înceapă prin stimularea forțelor motrice născute din mânie. *Intellectus quaerens iram*[138] ar fi putut fi formula acestei acțiuni dacă doctorii luptelor muncitorești ar mai fi vorbit latina: într-adevăr, imediat ce pornește în căutarea mâniei, intelectul descoperă un univers de motive suficiente pentru a-l face să se răzvrătească. Dacă vrem să aflăm ce a însemnat trecerea – des invocată cândva – de la teorie la practică, ar trebui să ne satisfacem prima

[138] Înțelegerea în căutarea mâniei (*lat.*) (*n. tr.*).

curiozitate obținând această informație. În realitate, doar intelectualii sunt afectați de o asemenea dificultate, care ia naștere din faptul că pentru ei teoria precedă practica, în timp ce pentru practicieni lucrurile se prezintă dintotdeauna invers. Aceștia din urmă și-au găsit linia de luptă și caută acum justificări. Când Bakunin constata, de exemplu, în 1869, cu privire la indolența poporului rus, că „[t]rebuie să tulburăm prin toate mijloacele acest somn social vătămător, această monotonie, această apatie […]. Vrem ca de acum înainte doar fapta să dicteze […]"[139], el se adresa unui val viitor de teroriști care n-aveau să se mai intereseze de teorii pentru a trece la fapte. Pentru aceștia, era valabilă formula inversă: *ira quaerens intellectum*[140], asta dacă mânia lor ar fi căutat, într-adevăr, ceva dincolo de orizontul ei. Pe scenele reale, mânia, indignarea sau „tumultul" precedă practic întotdeauna ideologiile. Și orice ar spune eroii luptători pentru a-și justifica acțiunea: acolo unde se gândește *cum ira et studio*[141], explicația urmează drumul pe care a pornit deja mânia.

Ar fi o sarcină profitabilă pentru psihoistorici și politologi să repovestească istoria mișcărilor sociale din ajunul Revoluției Franceze până în epoca distracțiilor postmoderne ca roman al colectivităților thymotice. Într-adevăr, în epoca modernă, militantismul are în spatele lui un lung șir de formațiuni mânioase (*Zornkörperbildungen*) – sub formă de societăți secrete, ordine teroriste, celule revoluționare, uniuni naționale și supranaționale, partide muncitorești, sindicate de tot felul, organizații de întrajutorare, asociații artistice –, toate organizate, la nivel intern, pe baza unor condiții specifice de adeziune, a riturilor vieții lor asociative, precum și prin ziarele, revistele și editurile lor. Să nu uităm că, și în cazul exilaților ruși activi politic, tipărirea unor ziare, mai ales a rău famatului *Iskra*, și răspândirea lor clandestină sub regimul țarist au constituit esența activităților revoluționare. Toate aceste corpuri ale mâniei (*Zornkörper*), oricât de diferite erau formele lor de organizare și

[139] Michail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, Horst Stuke (*ed.*), Frankfurt/Main, Berlin și Viena, 1983, p. 103.

[140] Mânia în căutarea înțelegerii (*lat.*) (*n. tr.*).

[141] Cu ură și părtinire (*lat.*) (*n. tr.*).

mediile lor de comunicare, concurau pentru rolul principal în scenariul istoriei de după 1789: rolul subiectului revoluționar care, cu tenacitate, avea să ducă la bun sfârșit travaliul de eliberare întrerupt de burghezie la jumătatea drumului și, *eo ipso*, democratizarea privilegiilor.

Colectarea mâniei începe aproape fără excepție cu un apel către „popor". În calitatea ei de rezervor al elanurilor subversive și al nemulțumirilor explozive, această dimensiune mitică a fost revendicată neîncetat în constituirea mișcărilor insurecționale. Din această matrice a tuturor matricelor au emanat, timp de două secole, formele mai concrete ale organelor thymotice colective – de la clubul francez al iacobinilor și așa-numiții *enragés*[142] ai „marilor zile", trecând prin *dissenter*-ii[143] englezi și „Săracii lui Cristos" (acei metodiști wesleyeni care, pentru a se subiectiva, trebuiau să-și urmeze vocația de predicatori morali[144]), până la activiștii revoluțiilor rusă, chineză, cubaneză și cambodgiană și la noile mișcări sociale specifice capitalismului global. Niciuna dintre aceste colectivități nu ar fi putut prinde contur fără credința exaltată că mânia și dreptatea formau o unitate în sânul „poporului" mai sus menționat.

În spectrul aproape de necuprins al formațiunilor politico-thymotice din secolul al XIX-lea se înscriu și acele uniuni comuniste germane timpurii, ale căror spectacole grosolane l-au înspăimântat pe Heinrich Heine, cum relatează chiar el în cartea *Geständnisse* [Mărturisiri] din 1854. Despre simpatizanții lor prehuliganici, Heine a scris aceste versuri ce fac parte din poezia vizionară *Die Wanderratten* [Șobolanii migratori]:

> *Sie tragen die Köpfe geschoren egal*
> *Ganz radikal, ganz rattenkahl.*[145]

---

[142] Furioși (*fr.*) (*n. tr.*).

[143] *Dissenters* – „disidenți" (*engl.*): creștini englezi care s-au separat de Biserica Anglicană în secolele al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea (*n. tr.*).

[144] În legătură cu semnificația metodismului în istoria democrației, *cf.* recent Gertrud Himmelfarb, *Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York, 2004, pp. 116 și urm., „Methodism: «A Social Religion»".

[145] Își poartă capetele rase egal/Sunt radicali până-n măduva oaselor și chei ca șobolanii (*germ.*) (*n. tr.*).

El a fost uluit să vadă că Weitling, calfă de croitor cu idei utopice debordante, nu-și scosese bereta de pe cap când îl întâlnise întâmplător într-o librărie din Hamburg și, cu lipsa isterică de distanță a celui mereu grăbit să-și pună în scenă propriile suferințe, își frecase, sub ochii poetului, gleznele de care fusese legat cu lanțuri în zilele de temniță. Și totuși, cu zece ani înainte, Heine recunoscuse, în *Briefe über Deutschland* [Scrisori despre Germania], într-o proză ponderată, caracterul inevitabil – din punctul de vedere al psihoistoriei și al istoriei ideilor – al noilor mișcări:

> „Nimicirea credinței în ceruri nu are doar o importanță morală, ci și una politică. Masele nu mai vor să-și îndure creștinește mizeria pământească și jinduiesc după fericire pe pământ. Comunismul, o urmare naturală a acestei viziuni modificate despre lume, se răspândește în toată Germania."

Împrejurarea cea mai favorabilă cauzei comuniste era, după părerea lui, nestatornicia morală a societății contemporane, care nu se mai apăra decât din pură necesitate, „fără să creadă în dreptul ei, ba chiar fără respect de sine, întocmai ca acea societate mai veche, a cărei alcătuire șubredă s-a prăbușit când a venit fiul tâmplarului". Într-o corespondență redactată în 1843, Heine nota că are o preferință pentru comuniștii francezi, întrucât mișcarea lor era singura ce merita o „apreciere fermă", în măsura în care,

> „întocmai ca *Ecclesia pressa* din secolul I, e disprețuită și persecutată în prezent, dar are totuși în slujba ei o propagandă a cărei credință înfocată și a cărei voință de distrugere amintesc, de asemenea, de începuturile galileene."[146]

[146] Heinrich Heine, *Lutetia, Anhang. Kommunismus, Philosophie und Klerisei*; scrisoare din 15 iunie 1843.

Indignarea fără teorie sau clipa anarhiei

Poetul a murit cu un deceniu prea devreme ca să mai urmărească dezvoltarea tendințelor cărora le relevase caracterul ineluctabil. El observase cu finețe că artele care nu puteau fi calificate decât drept „frumoase" își depășiseră perioada de înflorire și că se anunța deja o perioadă de moralisme întunecate și de lupte beoțiene. În continuare, forțele iconoclaste, lipsite de respect față de orice formă de cultură superioară s-au deplasat de la polul comunist la cel anarhist. Această deplasare se explică prin ostilitatea din ce în ce mai radicală față de stat și de religie a anarhiștilor, care au inclus *volens nolens* în propaganda lor distructivă toate fenomenele artistice și culturale dependente în mod indirect de statalitatea ordonată. Pentru anarhiștii anilor 1860 și 1870, părea corect politic să condamne orice formă de cultură compatibilă cu existența societății burgheze. Anarhismul nu voia să audă nici de cultura subversiunii, atât de apreciată mai târziu: pentru el, singurul mod acceptabil de a submina ordinea existentă pornea de la evanghelia bombei.

În manifestul său lipsit de complexe din 1869, *Principiile revoluției*, Bakunin și-a exprimat convingerea cu privire la primatul acțiunii distructive și a pus în lumină o distincție remarcabilă între două faze temporale discontinue din cursul general al evenimentelor revoluționare.

> „În ceea ce privește timpul, conceptul de revoluție conține două fapte complet diferite: *începutul*, timpul distrugerii formelor sociale existente, și *sfârșitul*, construcția – altfel spus, constituirea unor forme complet noi pornind de la acest amorfism."[147]

[147] Michail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie*, op. cit., pp. 101-102.

Potrivit lui Bakunin, succesul revoluției viitoare depinde exclusiv, în prima fază, de radicalizarea tensiunilor sociale. Acestea urmează să provoace acte de violență din ce în ce mai frecvente și mai puternice, care vor culmina cu zdruncinarea totală a vechii ordini. Aici, furioșii, mânioșii și, de ce nu, chiar criminalii și teroriștii sunt cei care dictează în primul rând mersul lucrurilor. În acest stadiu, profilul revoluționarului se orientează după figura populară a răufăcătorului nobil și, mai ales, după icoanele haiduciei ruse, cărora Bakunin le-a închinat un imn sentimental[148] – ca pentru a dezminți cuvintele aspre cu care judecă Hegel *Hoții* lui Schiller: „numai niște băietani", scrie filozoful, pot „fi impresionați de acest ideal al hoților". În această fază, potrivit doctrinei, domină încă acele

> „persoane care nu-și pot înfrâna furia distrugătoare și care, înainte să izbucnească lupta generală, își dibuie cu repeziciune dușmanul și-l nimicesc fără a sta pe gânduri."[149]

Se poate spune că aceste cuvinte – scrise de Bakunin mai curând în treacăt – despre nimicirea dușmanului „fără a sta pe gânduri" au dobândit, în următorul secol și jumătate, un larg conținut empiric – deși inocența primei nesăbuințe avea să se piardă rapid. Ele exprimă misterul unui habitus al distrugerii după care s-au modelat subculturile extremiste din tabăra stângii, iar mai târziu și din cea a dreptei – inițial la nivel retoric, apoi, tot mai mult, și în practică. În cazul acestui habitus e vorba de un anarhofascism care a anticipat *in nuce* caracteristicile decisive ale mișcărilor fasciste ce aveau să-și atingă deplina înflorire în perioada următoare, indiferent dacă erau de stânga sau de dreapta – cu excepția voinței de a deține puterea asupra statului feudal și burghez prăbușit. Acolo unde, în secolul XX, au încolțit semințele exterminismului, s-a văzut limpede ce ascundeau începuturile anarhiste.

La orizontul anului 1869, Bakunin și-a exprimat speranța ca acțiunile izolate ale furiei sau ale fanatismului să se intensifice pentru

---

[148] „Die Aufstellung der Revolutionsfrage", 1869, în Michail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie*, op. cit., pp. 95-99.

[149] *Ibid*.

„a deveni, ca să zicem așa, o pasiune epidemică a tineretului“[150], până când vor da naștere revoltei generale. „Acesta este drumul firesc“, citim în „Catehismul revoltei“[151]. Așadar, revolta trebuie începută prin acte izolate și spectaculoase, care să culmineze cu „nimicirea persoanelor sus-puse“[152]. „Mai departe, munca devine tot mai ușoară“[153], de vreme ce alunecă, din acel punct, pe planul înclinat al autodizolvării sociale.

Țelul travaliului anarhist de distrugere transpare în enigmaticul termen de amorfism: numai când vechea ordine va fi descompusă în particule elementare amorfe, se va încheia faza incipientă distructivă a revoluției. Abia atunci spiritele constructive vor putea să intervină în mersul lucrurilor și să înceapă travaliul de reconstruire a lumii pe baza axiomelor egalitare. Punctul decisiv rămâne faptul că reconstruirea liberă nu are loc decât pornind de la masa informă a particulelor de realitate – fără stat, fără biserică, fără procese de producere a capitalului. Cine se gândește prea devreme la construcție trădează cauza sfântă a distrugerii, căreia nu i se mai poate dedica fără rezerve. Să notăm *en passant* sprijinul tehnic important pe care l-a găsit, în perioada lui Bakunin, cauza „amorfismului“ în inventarea dinamitei. Ideea că era posibil ca întregi „orânduiri sociale“ să fie aruncate în aer nu-și mai avea modelul pragmatic doar în asaltul asupra Bastiliei; ea era alimentată, în plus, de cele mai noi cuceriri din domeniul explozibilelor. Nu degeaba anarhiștilor italieni de la 1900 li s-a acordat titlul profesional de *dinamitario* – termen destul de marcat de spiritul substanțelor chimice. Așa cum, mai târziu, comunismul de factură leninistă a încercat o sinteză între puterea sovietică și electrificare, anarhismul a urmărit, la vremea lui, să devină produsul dorinței de distrugere și al dinamitei.

Potrivit teoriei anarhiste a fazelor, prima generație răzvrătită nu se definește decât prin aversiunea față de condițiile existente. Cum *începutul* e autonom față de *sfârșit*, adevărații revoluționari nu au dreptul,

[150] *Ibid.*
[151] *Ibid.*
[152] *Ibid.*
[153] *Ibid.*

la început, să reflecteze la „edificiul paradiziac al vieții viitoare“[154]. La ora actuală, ei trebuie să-și pună la contribuție toată forța, toată mânia, toată ura pentru a favoriza „începutul revoluției“[155].

> „Trebuie, așadar, în virtutea legii necesității și a dreptății riguroase, să ne consacrăm cu totul distrugerii constante, nestăvilite, neîncetate, care trebuie să se amplifice crescendo, până când nu va mai rămâne nimic de distrus din formele sociale existente […].
>
> Revoluția sfințește totul […]. Terenul e liber deci! […] Victimele au fost identificate de indignarea nedisimulată a poporului! […] Se va vorbi despre terorism! […] Ei bine, puțin ne pasă. […] Generația de acum trebuie să făurească ea însăși o forță brută necruțătoare și să urmeze neabătută drumul distrugerii […].“[156]

Punctul decisiv, în acest document, este asocierea dintre mânie și polul temporal al începutului. Când vorbește despre revoluție, Bakunin se referă în primul rând la mișcarea ce declanșează lupta. Astfel, intrarea în lupta revoluționară e concepută ca pur impuls incoativ. El e mai mult decât un act de exprimare criminal, deoarece se situează într-un orizont de viitor imprevizibil. Cu toate acestea, revoluționarul trebuie să-și ducă la îndeplinire acțiunile cu suficient elan expresiv, pentru ca poporul să le interpreteze ca pe niște semne entuziasmante ale răzbunării împotriva asupritorilor. Anarhismul mărturisește cu toată francheța că-și are originile în populismul răzbunător. Adevăratul anarhist social visează la topirea furiei distructive dezlănțuite a diferiților actori într-o infinită mânie populară, conservată până acum în stadiu latent. Explozia manifestă a acestei mânii e așteptată așa cum așteptau primii creștini întoarcerea Domnului. Revoluționarii cred că o încurajează dându-le „maselor“, neîncetat, semnale de violență și de teroare, până când acestea își recunosc în ele propriile înclinații și dorințe. Astfel, exteriorizarea terorii și-ar atinge în sfârșit scopul. „Masele“ creștine, încovoiate de secole sub frica lui Dumnezeu, ar înțelege atunci că au apus vremurile în care nu aveau altă opțiune decât să

[154] *Ibid*., p. 103.
[155] *Ibid*.
[156] *Ibid*., pp. 104 și urm.

interiorizeze teroarea metafizică. Dintr-un subiect timorat, trebuiau să se transforme în stăpâni anarhici și, ca atare, în plăsmuitorii de temut ai istoriei. Teroarea întoarsă în afară e binefăcătoare câtă vreme oferă dovada că era sfintei intimidări a luat sfârșit.

Nu trebuie să conchidem, din semnificația politică relativ minoră a bakunismului, că acesta a constituit o simplă manevră retorică – un fel de preludiu politic la suprarealism. Nici receptarea sa estetică în cercurile boemei de la 1900 n-ar trebui să ne abată atenția de la numeroasele consecințe pe care le-a avut asupra formării unui habitus activist. În realitate, în filozofia distrugerii afișată de anarhiști descoperim una dintre sursele acelor atitudini mobilizatoare și extremiste observate mai târziu la mișcările fasciste atât de stânga, cât și de dreapta.

Cu toate acestea, efectele anarhismului sunt mai degrabă indirecte. Cel mai important, fără îndoială, trebuie să fi ținut de influența lui asupra gândirii lui Lenin. Deși conducătorul Revoluției Ruse și-a însușit judecățile devastatoare ale lui Marx despre Bakunin la nivelul discursului, ca să nu spunem la nivelul unei profesiuni de credință făcute din vârful buzelor (se știe că Asociația Internațională a Muncitorilor, cunoscută și sub numele de Prima Internațională, s-a destrămat în 1876 din cauza rupturii iremediabile dintre Marx și Bakunin), el a rămas legat în mod tacit de voluntarismul terorist al concepției lui Bakunin despre revoluție – în ciuda faptului că „voluntarism" era o injurie în lexiconul bolșevicilor. Într-un anumit sens, Revoluția din Octombrie a fost un act de răzbunare a lui Bakunin împotriva lui Marx, în măsura în care, în toamna anului 1917, în cea mai „puțin matură" dintre toate situațiile posibile, Lenin a ridicat un monument istoric cu ecou universal în cinstea doctrinei bakuniste privind premisa pur distructivă a fazei revoluționare inițiale – ca apoi să se dedice totuși activității complet nebakuniste de edificare a unui stat despotic.

În februarie 1875, Bakunin descrisese la Lugano, într-o scrisoare către Elisée Reclus, deznădejdea pe care i-o inspira lipsa elanului revoluționar în sânul „maselor" parte resemnate, parte oportuniste. Doar câțiva intratabili, ca jurasienii sau belgienii, acești „ultimi mohicani ai internaționalei defuncte", aveau încă, după părerea lui, energia

necesară să continue lupta în condițiile existente. Acum, doar izbucnirea unui război între puterile imperiale ale Europei mai putea să dea un nou avânt cauzei revoluționare:

> „În ceea ce mă privește, dragul meu, sunt prea bătrân, prea bolnav, prea obosit și, îți mărturisesc, în multe privințe prea dezamăgit pentru a mai avea plăcerea și forța să particip la această muncă. […]
> Mai rămâne o speranță: războiul mondial. […]
> Dar ce perspectivă […].“[157]

[157] *Ibid*., pp. 852 și urm.

Conștiința de clasă: thymotizarea proletariatului

Constituirea unui corp al mâniei cu, fără doar și poate, cele mai bogate consecințe s-a produs în aripa stângă a mișcării muncitorești, din ce în ce mai influențată, în ultima treime a secolului al XIX-lea, de ideile lui Marx. Reușitele strategice ale marxismului s-au bazat, cum ne dăm seama retrospectiv, pe superioritatea acestuia în formularea unui model suficient de precis pentru colectivitatea mâniei – susceptibilă să facă istorie în mod virtual sau real – a acelei epoci. Grupul thymotic determinant, care se exprima la persoana întâi plural, avea să se numească de atunci înainte „proletariatul", mai exact: „proletariatul industrial". În gândirea lui Marx, definiția proletariatului nu integra doar un concept sistematic al faptului-de-a-fi-exploatat; proiectul lui era completat de o misiune istorică înzestrată cu ambiții morale, care se învârtea în jurul conceptelor de alienare și de reapropriere. Eliberarea clasei muncitoare viza, în definitiv, nu mai puțin decât regenerarea omului. Ea urma să elimine deformările rezultate din condițiile de viață ale majorităților din societățile de clasă.

Dincolo de impulsurile primite de la sectarismul creștin al regenerării, interpretarea *Drepturilor omului* (1791–1792) oferită de Thomas Paine (în replică la critica lui Edmund Burke la adresa Revoluției Franceze) a jucat un rol extrem de important pentru tendințele thymotizante ale mișcării muncitorești timpurii. Nucleul acestei scrieri poate fi redus la o singură revendicare: lipsa proprietății nu mai trebuie acceptată ca pretext pentru privarea de drepturi politice. Versurile: *die Internationale/erkämpft das Menschenrecht* [„Internaționala/cucerește dreptul omului"], cu care se încheie refrenul german al *Internaționalei* – cântecul de luptă al mișcării comuniste –, se înscriu fără echivoc în tradiția împuternicirii nevoiașilor. Drepturile omului, concepute universalist,

formalizează o pretenție la demnitate pe care britanicii o exprimaseră până atunci prin formula sonoră *birthrights*[158]. Acest termen era menit să arunce în aer echivalența oligarhică, instituită de uzul politic, dintre proprietate și capacitatea juridică[159]; în el răsună patosul cu care cavaleria aleșilor lui Cromwell a atacat pozițiile încăpățânatei nobilimi funciare. Într-adevăr, atacul majorității lipsite de mijloace materiale asupra minorității deținătoare de averi, atac care domină de la inventarea „omului" atât mersul tranzacțiilor politice, cât și pe al celor ideologice, începe într-adevăr în clipa în care cei lipsiți de mijloace se organizează ca partid al oamenilor și, în calitate de oameni, pretind drepturi egale. Drepturile omului sunt drepturi ale nou-veniților[160] – în timp ce privilegiații atrag atenția dintotdeauna asupra obișnuinței lor de a fi la putere, pentru nevoiași „omul" e mereu un cuvânt prea mare. Discursul despre drepturile care le revin ființelor umane în calitate de ființe umane își dobândește întreaga rezonanță în luptele pentru ascensiune și pentru păstrarea proprietății duse de clasele mijlocii ambițioase. De la începutul secolului al XIX-lea, suma bătăliilor purtate pe acest front poartă numele de luptă de clasă.

Forța doctrinei marxiste a constat în a susține elanul idealist al *Drepturilor omului* formulate de Paine printr-o serie întreagă de argumente materialiste și pragmatice – iar asta într-o vreme în care materialismul și pragmatismul erau pe punctul de a deveni religia celor rezonabili. Datorită contribuției lui Marx, centrul de greutate al justificărilor demnității umane s-a deplasat de la concepția creștin-umanistă a speciei create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu spre o antropologie istorică a muncii. Temeiul esențial al demnității a fost identificat acum în cerința ca oamenii – în calitate de creatori ai propriei existențe – să ridice totodată pretenția de a se bucura de rezultatele activității lor. În consecință, s-a constatat o încărcare semireligioasă a unor concepte cum

---

[158] Drepturi care revin cuiva prin naștere (*engl.*) (*n. tr.*).

[159] În legătură cu faza timpurie a mișcării muncitorești britanice, care utiliza argumente din domeniul religiei și al drepturilor omului, *cf.* Edward P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Frankfurt/Main, 1987, vol. I, pp. 19-199.

[160] În original *Arrivistenrechte* – „drepturi ale arivișților" (*n. tr.*).

ar fi cel de „muncă", de „clasă muncitoare", de „proces de producție" și altele; ele au conferit o conotație mesianică noțiunii de proletariat, care nu fusese până atunci decât un termen tehnic al economiei critice. De atunci înainte, ori de câte ori s-a vorbit în termeni marxiști despre „muncă", acest cuvânt n-a mai desemnat doar acel factor al procesului de producție opus „capitalului" ca sursă exploatabilă a creării de valoare. Munca a devenit, în plus, o dimensiune antropogenetică, ba chiar demiurgică, în a cărei acțiune își au originea ființa umană însăși, bogăția și toate valorile superioare.

Așadar, nu e de mirare că, dobândind această nuanță, discursul despre muncă s-a transformat într-un apel la pornirile thymotice ale colectivității muncitoare. Proletariatul a fost pus dintr-odată în fața provocării de a înțelege că el însuși constituia, în ciuda dezumanizării și a reificării lui adesea subliniate, adevărata matrice a întregii umanități și a tuturor potențialelor de viitor. Invers, din această ordonare a conceptelor reieșea un lucru: cine e identificat drept dușman al muncitorilor e în același timp dușmanul umanității. Iar în această calitate, el merită să fie împins înapoi în trecut. Acum nu mai rămânea decât să se demonstreze plauzibil că, oricât de respectabilă ar fi fost ocazional morala ei privată, clasa deținătorilor de capital ocupa de la sine poziția de dușmani ai muncitorilor, făcând să se contureze astfel liniile de front ale unui război civil necunoscut până atunci – linii de front pe care se înfruntau taberele inevitabilei „bătălii ultime". Războiul definitiv trebuia să provoace ostilitate necondiționată: pe de o parte, burghezia deținătoare de capital, însoțită de simpatizanții ei chivernisiți, în ipostază de monștri obiectivi; pe de altă parte, proletarii, singurii creatori de valoare, împreună cu escorta lor de urmași înfometați, singurii care meritau numele de oameni. În acest război se confruntă jumătățile inegale ale adevărului integral cu privire la producător – și cum una dintre părți, se spune, întreține un raport pur parazitar cu producția, în timp ce partea adversă îi include pe producătorii autentici, aceasta din urmă va repurta inevitabil, pe termen mediu și lung, o victorie justificată. Din acel moment, a înțelege miezul realității a fost totuna cu a

gândi războiul civil mondial[161]. De vreme ce războiul era conceput ca unul global, neutralitatea nu era permisă în el.

Cariera conceptului „conștiință de clasă" devine inteligibilă numai pe acest fundal antropologic. Ne dăm seama acum fără greutate că, în cazul ei, accentul nu cade atât pe „conștiință" – care, la drept vorbind, reprezintă irevocabil o calitate a sistemelor psihice sau a indivizilor –, cât pe „clasă". Astăzi, în loc de „conștiință de clasă" am spune „comunicare de clasă", dacă noțiunea de clasă ar mai fi operațională ca atare.[162] De vreme ce în condițiile capitalismului burghez – dacă ne luăm după doctrina pură – nu mai există decât o clasă umană reală, cea a producătorilor propriu-ziși (opusă unei clase formate din oameni de paie și din vampiri ce sug valoare), muncitorii, această colectivitate chemată la luptă, trebuie doar să fie convinși că, în ciuda mizeriei lor empirice, întruchipează adevărata umanitate și potențialul ei de viitor. Din conștiința de sine intensificată ia naștere rușinea revoluționară, iar din aceasta, mânia revoluționară. Imediat ce recunoaște în sine omenirea batjocorită, proletariatul nu-și mai acceptă nicio clipă starea actuală. Dezavuându-și mizeria – în termeni hegelieni: negând starea de negare a umanității ei –, această clasă care a dobândit în cele din urmă conștiința de sine va porni un asalt globalizat asupra Bastiliei. Ducând la bun sfârșit revoluția definitivă, clasa oamenilor adevărați va arăta că toate condițiile sociale „în care omul este o ființă înjosită, aservită, părăsită, demnă de dispreț"[163] sunt lipsite de orice temei.

După cele spuse mai sus e evident că discursul asupra conștiinței de clasă a muncitorilor nu desemna, în realitate, decât thymotizarea proletariatului. Thymotizarea se referă la partea subiectivă a pregătirii pentru o campanie amplă. Acest concept n-a presupus, deci, niciodată

---

[161] Această formulă apare, printre altele, în comentariile asupra epocii contemporane făcute de Thomas Mann în anii '30 și '40. Pentru modul în care a fost dezvoltat mai departe conceptul de război civil mondial, *cf.* Nikolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945–1951*, Frankfurt/Main, 2000, pp. 268-276.

[162] Referitor la exacerbarea leninistă a conceptului de clasă și la compromiterea lui aferentă, *cf. infra*, pp. 199 și urm.

[163] *Cf.* Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", în *Frühschriften*, Siegfried Landau (*ed.*), Stuttgart, 1968, p. 216.

că muncitorul din fabrică ar putea, odată întors de la muncă, să-și adune gândurile și să citească *Fecioara din Orléans* a lui Schiller într-o ediție de buzunar, pentru a-și lărgi conștiința îngustată de zgomot și de griji. Și, în mod hotărât, această sintagmă n-a integrat niciodată exigența ca muncitorii să-și gândească mizeria în termeni de teorie economică. Conștiința de clasă autentică înseamnă conștiința războiului civil. Ca atare, ea nu poate fi decât rezultatul unor lupte cu caracter ofensiv, menite să dezvăluie întreg adevărul cu privire la poziția clasei aflate în luptă.

Întrucât așa stau lucrurile, „adevărata conștiință de clasă", dacă s-ar articula suficient, ar fi la multe leghe depărtare „de gândurile real-psihologice pe care și le fac oamenii despre situația lor de viață", cum teoretiza Georg Lukács pe un ton discret amenințător în martie 1920.[164] În continuare, același autor proferează amenințări cât se poate de fățișe: cu adevărat important în fața viitorului nu este ceea ce gândesc muncitorii în realitate, aici și acum, ci mai degrabă ce ar trebui ei să gândească potrivit doctrinei de partid obiective. După teoria emisă de strategii luptei de clasă, niciun element al totalității sociale nu se poate sustrage provocării de a dezvolta o adevărată conștiință a poziției și a funcției lui plenare – iar proletariatul, cel mai puțin dintre toate. Dacă ar dobândi o conștiință de clasă autentică, admite Lukács, burghezia ar înțelege caracterul inevitabil al declinului ei apropiat – un motiv dacă nu solid, cel puțin suficient pentru ca această clasă să fugă de adevărul ei tragic și să plonjeze în inconștient și irațional; distrugerea rațiunii și încăpățânarea burgheziei de a apăra o cauză pierdută sunt, după el, unul și același lucru.[165] Foarte puțini găsesc în ei înșiși forța morală de a-și trăda propria clasă, renegându-și astfel originea și adoptând „punctul de vedere al proletariatului". Numai cine își însușește această

[164] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, 1923, reeditare: Amsterdam, 1967, p. 63.

[165] La un an de la moartea lui Stalin, în 1954, Lukács a publicat volumul *Die Zerstörung der Vernunft* [Distrugerea rațiunii], care arată cum o gândire compromisă de propriile convingeri leninist-staliniste se disculpă pe sine refugiindu-se în procese-spectacol plasate în istoria ideilor. În legătură cu procesul-spectacol ideologic ca procedură de disculpare în general, *cf. infra* pp. 228 și urm.

perspectivă e în măsură, după Lukács, să reconcilieze rațiunea și capacitatea de a face față viitorului.

Pentru proletariat, în schimb, dobândirea conștiinței de clasă devine o știință veselă având ca obiect vocația lui de a-și asuma „conducerea istoriei". Din păcate, o asemenea viziune suverană nu se dobândește nici gratuit, nici peste noapte. Doar „desfășurarea revoluției proletare, plină de chinuri infinite și supusă crizelor", îi permite viitorului „subiect al istoriei" să parcurgă drumul anevoios până la adevăratul concept despre sine însuși; se adaugă aici povara autocriticii[166] ce trebuie practicată neîncetat de către activiști – din fericire, nu fără ajutorul partidului, care are întotdeauna dreptate. Dacă ar fi să-i credem pe corifeii autoproclamați ai clasei muncitoare, aceasta din urmă era condamnată la *curriculum*-ul revoluționar în virtutea „legii istorice": „[…] proletariatul nu se poate sustrage chemării sale"[167]. Principiile acestui studiu individual duc la sentința potrivit căreia războiul nu se învață decât prin război.

Dacă ar ajunge la înălțimea misiunii ei, conștiința de clasă ar trebui să dea naștere singură unui produs complet, format din cunoașterea de clasă, din mândria de clasă și din mânia de clasă. După convingerea comuniștilor și a anarhiștilor, primul factor era deja asigurat de experiența de viață a muncitorilor, chiar dacă, pentru a se desăvârși, avea nevoie de experiență de luptă, de autocritică și de teorie dialectică. Al doilea factor trebuia stimulat cu argumente ținând de drepturile omului, de antropologia muncii și de economia politică – argumente care ajutau proletariatul să țină capul sus, după cum impunea rolul lui de creator de valoare. Al treilea, în sfârșit, urma să fie ațâțat și canalizat prin mijloacele propagandei: *Das Recht wie Glut im Kraterherde/Nun mit Macht zum Durchbruch dringt* [„Dreptul, ca focul din inima craterului,/ Năvalnic stă să țâșnească"][168] – *Internaționala* trasează plastic cursul

---

[166] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 88.

[167] *Ibid*., p. 89.

[168] Versurile corespunzătoare ale originalului francez al *Internaționalei* sună astfel: *La raison tonne en son cratère/C'est l'éruption de la fin*. [În versiunea românească a lui C. Z. Buzdugan: „Să fiarbă-n inimi răzvrătirea/Să-nceapă-al lumii vechi apus" – *n. tr.*]

mobilizării thymotice. Or, erupțiile purtătoare de sens nu se produc decât dacă proletariatul a mers suficient de mult la școala mâniei. În orice caz, o conștiință de clasă desăvârșită presupune ca suma mândriei și a cunoașterii să fie înmulțită cu mânia colectivității thymotice. Maturitatea proletariatului, rezultată din aceste procese de învățare, nu se poate exprima, așadar, decât practic, în activismul revoluționar.

Nu e nevoie să explicăm în detaliu de ce ideea despre clasa producătoare ca subiect istoric ce poartă o luptă victorioasă nu putea să conducă decât la o materializare rea a filozofiei. Eroarea fatidică a acestei concepții nu a constat doar în echivalarea hazardată a muncitorimii industriale cu omenirea. Ea ținea în și mai mare măsură de ipoteza holistică și organologică potrivit căreia o asociere de oameni suficient de bine constituită ar fi în măsură să repete la o scară mai mare prestațiile și calitățile unui individ. Stânga clasică a pășit astfel pe un tărâm amăgitor, unde bântuie colectivitățile substanțiale îndrăgite încă din vremea romantismului și dubioasele subiectivități de rang superior. Clasa producătorilor ajunsă la conștiința de sine ar fi, ca atare, un „mare om" – comparabil cu cetatea ideală a lui Platon –, în care rațiunea, simțirea și voința sunt contopite într-o unitate monologică, dinamică și personalizată. Deschizătorii de drumuri ai mișcării muncitorești au sesizat și au disimulat în același timp absurditatea acestei sugestii, subliniind că, în mare măsură, conștiința de clasă ar fi legată de „problema organizării". Cuvântul magic „organizare" a provocat saltul de la nivelul „numeroaselor voințe individuale active" (Engels) la cel al voinței de clasă omogenizate. Caracterul irealizabil al unei omogenizări efective a milioane de voințe individuale este, fie și la o privire superficială, atât de manifest – lăsând la o parte motivele de principiu –, încât iluzia unei coeziuni de clasă n-a mai putut fi întreținută decât prin construcții-surogat.

Dintre aceste construcții, cea mai plină de consecințe a apărut pe scena istorică sub forma conceptului leninist de partid. Se vede imediat în ce fel s-au sprijinit reciproc conceptele de partid și de conștiință de clasă: întrucât conștiința de clasă realizată – acea situație în care proletariatul ar dobândi înțelegerea propriei poziții înăuntrul totalității sociale – a fost recunoscută de la bun început ca un lucru imposibil,

partidul a putut și a trebuit să se prezinte ca reprezentant al colectivității încă imature din punct de vedere empiric. Prin urmare, el și-a revendicat de atunci dreptul de a fi „călăuzitor al istoriei". Cum însă, în lipsa perspectivei de a fi urmată de mase, avangarda ar fi rămas separată de propria „bază", ea a fost nevoită să mențină cu orice preț, în rândul celor pe care-i călăuzea, ficțiunea posibilității de principiu de a desăvârși conștiința de clasă. Consecința practică e următoarea: numai partidul incarnează colectivitatea legitimă a mâniei, în măsura în care își arogă dreptul de a acționa în numele „maselor" ce nu sunt capabile încă să judece și să opereze singure. Partidul este, prin urmare, adevăratul Eu al colectivității muncitorilor, colectivitate alienată pentru moment. Nu degeaba îi place să se împăuneze cu strălucitorul titlu de „organ al întregului proletariat" (aici, traducerea cuvântului „organ" prin „creier", prin „centru al voinței" sau prin „sine mai bun" e oricând justificată). Pentru Lukács, partidului îi revine „rolul sublim […] *de a fi conștiința misiunii istorice*"[169] a proletariatului. Deciziile partidului nu sunt nimic altceva decât citate din monologul interior idealizat al clasei muncitoare. Partidul este singurul loc în care mânia a întâlnit intelectul; numai intelectul partidului poate porni în căutarea mâniei maselor.

Pentru a înțelege cum a găsit-o, trebuie să studiem istoria mișcării muncitorești începând din zilele congresului de la Gotha (1875). În lungul său drum prin modernitate, intelectul partidului a reușit, incontestabil, să facă descoperiri semnificative. Accidentele de care a avut totuși parte reies, printre altele, din alegerea simbolurilor comuniste – începând cu sigla oficială, secera și ciocanul, care era un anacronism absurd chiar și în contextul anului 1917. Faptul că uneltele emblematice ale conservatorismului meșteșugăresc german[170] au ajuns să figureze pe drapelul Uniunii Sovietice spune multe despre stângăcia celor responsabili. Dacă ar fi stat puțin pe gânduri, aceștia din urmă și-ar fi dat seama că muncitorii industriali nu dădeau cu ciocanul și că pro-

[169] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 53.

[170] Karlheinz Weißmann, *Schwarze Fahnen, Runenzeichen: Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945*, Düsseldorf, 1991.

letariatul rural nu mai pusese de mult mâna pe o seceră. Și mai fatal a fost modul cum și-a ales simbolurile stânga radicală din Germania, care s-a constituit în ultima fază a Primului Război Mondial ca „Ligă Spartachistă" – purtând drept însemn numele unui sclav gladiator crucificat, ca și cum, conștient, ar fi căutat o analogie cu creștinismul, dar, inconștient, ar fi citat o tradiție a înfrângerii. Numai steaua roșie a Rusiei revoluționare și-a păstrat misterul mai multă vreme și nu și-a dezvăluit originea apocaliptică decât la sfârșitul episodului sovietic – ca semn al declinului.

Partidul considerat „organ" al proletariatului se sprijinea și el pe o ficțiune de gradul al doilea: ficțiunea „marelui om". De vreme ce se constituise sub forma unui subiect „de rang superior", compus din indivizi fermi în activismul lor, a căror sincronicitate și omogenitate n-au fost niciodată asigurate (așa cum o demonstrează necesitatea constantă de a practica epurări nu doar ideologice), partidul a rămas dependent de o „avangardă a avangardei" ce reprezenta concentratul ultim al conștiinței de clasă – adevăratul ei suflet, ca să zicem așa. După cum stăteau lucrurile atunci, acest concentrat nu putea fi decât teoreticianul-șef al revoluției. Numai gândirea lui putea să producă în mod autentic monoloagele interioare ale partidului. El reprezenta adevăratul Eu al mișcării muncitorești, în măsura în care întruchipa, în calitate de centru al voinței și al mâniei, sursa ultimă a legitimității ei. Comparabil cu acel „suflet al lumii" atât de des invocat, cel pe care i se năzărise lui Hegel că l-a văzut trecând călare după bătălia de la Jena și care purta numele de Napoleon, capul teoretico-thymotic al organizației revoluționare ar fi locul vital din lume în care devenirea-om a mâniei și-a atins desăvârșirea actuală – pentru început deci, nimeni altul decât Karl Marx în persoană. Departe de a fi nedemn de o asemenea misiune istorică din cauza structurii, marcate de ură și de resentiment, a personalității lui (ca să reproducem critica *ad hominem* de care are parte în general autorul *Capitalului*), el avea, dimpotrivă, toate calitățile pentru a o duce la îndeplinire. Nu era înzestrat doar cu luciditatea și cu voința de putere ce-l caracterizează pe conducătorul înnăscut, ci și cu mânie suficientă pentru toți cei dornici să-i calce pe urme. Orice urmaș al lui Marx trebuia să corespundă acestui criteriu: era sau nu era în stare să

convingă deopotrivă ca incarnare a mâniei progresiste a lumii și ca focus al procesului revoluționar de cunoaștere. După moartea prematură a Rosei Luxemburg, nu mai exista nimeni, la începutul secolului XX, care să conteste pretenția lui Lenin de a deveni succesorul lui Marx. El era într-adevăr bărbatul pe care Dumnezeu, în mânia sa, îl crease pentru rolul de politician – ca să transferăm asupra unui destinatar mai adecvat cuvintele lui Max Weber despre poetul Ernst Toller.

Reducerea conștiinței de clasă la partid și reducerea partidului la primul lui gânditor pot trece drept pretenții romantice. Ceea ce și sunt, cu toate că ne ajută să gândim până la capăt exagerările speculative ce se ascund în conceptul de clasă și în cel de partid și să localizăm atât mânia, cât și conștiința acolo unde-și au sediul în real: într-un individ concret. Firește că un asemenea individ nu trebuie considerat un contemporan obișnuit, ci mai degrabă un om exemplar care, gândind și mâniindu-se, concentrează în sine starea afectivă justă a umanității în era societăților de clasă. În el, *thymos*-ul e destul de iritat ca să revendice o nouă ordine mondială. Din acest punct de vedere, Marx n-ar fi doar un Filoctet al filozofiei moderne, oricât de mult ar aminti unele aspecte ale existenței lui de luptătorul troian urât mirositor, ale cărui văicăreli dizgrațioase l-au făcut, în largul mării, insuportabil pentru tovarășii săi, care au fost nevoiți să-l debarce într-un târziu pe insula Lemnos, odată cu arcul lui Ahile. El era totodată un mahatma occidental, un suflet cuprinzător, a cărui grandoare supraomenească se manifesta chiar și în crizele de mânie. Inteligența lui radical partizană ar fi primit sarcina de a funcționa ca dispozitiv de stocaj pentru nemulțumirea savantă a unei întregi epoci.

Vom arăta în continuare că agentul politic „partid" era dependent, într-un mod greu de înțeles chiar și pentru sine, de figura ideologică a conducătorului și a maestrului-gânditor – și anume în asemenea măsură, încât partidul însuși funcționa doar ca o mașină monologică în care solilocviile conducătorului continuau pe o bază mai largă. În calitate de monarh teoretic și moral, capul mișcării revoluționare trebuia să-și difuzeze știința și voința în corpul partidului, pentru a-l transforma în întregime – sau, cel puțin, pentru a-i transforma comitetul central – într-un „organ" al monarhiei colective. Episoadele de discuție

din sânul mișcării comuniste au fost întotdeauna simple adaosuri la un ideal monologic de nezdruncinat. Am evidențiat mai sus în ce fel și-a modelat existența, în epoca adventului revoluționar, omul militant exemplar, transformând-o în punct de colectare a mâniei. Dacă tragem concluziile din această observație, ne dăm seama că „subiectul revoluției", în măsura în care era ferm hotărât, trebuia să se comporte ca un bancher căruia i se încredințase conducerea unui institut financiar operând la nivel global. Numai așa putea subiectivitatea revoluționară să îmbrățișeze credința că era aleasă ca pivot al acțiunii lumii. În această bancă nu numai că sunt acumulate indignările, amintirea suferințelor și impulsurile mânioase ale trecutului, pentru a fi comprimate într-o masă activă de valoare și energie; de acum înainte, aceste intensități revoluționare sunt, de asemenea, puse la dispoziție în vederea unei reinvestiri în real. Viitorul va fi atunci, în esență, identic cu renta obținută din sumele mâniei și ale indignării, investite în mod clarvăzător.

În crearea unui corp mai vast al militantismului, trebuia ca tocmai aceste activități de acumulare și de recheltuire să fie reprezentate la o scară extinsă. Imediat ce s-ar realiza transferul de subiectivitate radicală de la conducător la capii radicali ai partidului (și, în afara acestuia, la noile poliții secrete), ar lua ființă un organism politic de o factură complet nouă: acea bancă a mâniei menită să facă afaceri istorice cu plasamentele clienților ei. Datorită apariției acestei bănci pe piața pasiunilor, mânia colectivă se transformă, dintr-un simplu agregat de porniri psihopolitice, într-un capital care se cere exploatat.

Despre apariția sistemului bancar nonmonetar

Am văzut în ce fel conceptul celulei distructive anarhiste din secolul al XIX-lea s-a inspirat din modelul bandelor populare de răufăcători ruși. E de la sine înțeles că această sursă de inspirație n-ar trebui mărturisită prea direct în prezența anarhiștilor. În acest sens, nu trebuie să ne mire faptul că întâlnim, în textele lui Bakunin despre organizarea mișcării anarhiste – mai ales în *Considerații asupra principiilor și a organizării unei societăți secrete revoluționar-socialiste internaționale* din anul 1866 și în *Programul și regulamentul Organizației Secrete a Frăției Internaționale și a Alianței Internaționale a Democrației Socialiste* din 1868 –, mușamalizări parareligioase ale nucleului activităților revoluționar-criminale. Studiind aceste documente, suntem frapați de înrudirea cu societățile secrete din secolul al XVIII-lea și *eo ipso* cu ordinele creștine: aici avem parcă de-a face cu un ordin rozacrucian care se angajează să-și ducă la îndeplinire misiunea istorică prin intermediul bombelor. De aceea, nu e o simplă coincidență că adepții lui Bakunin au fost adesea comparați cu iezuiții. Cum bakunismului i s-a fixat de la bun început o misiune revoluționară pur distructivă, textele programatice ale acestei mișcări au tolerat asimilarea secretă a asociațiilor anarhiste cu grupările criminale. Membri ai unei biserici a purei distrugeri, partizanii lui Bakunin erau eliberați de toate sarcinile reconstrucției sociale.

Situația se prezenta cu totul altfel pentru comuniști, care erau convinși de unitatea procesuală indisolubilă dintre răsturnare și reconstrucție. Întrucât urmăreau să cucerească puterea politică, ei nu puteau tolera concesiile făcute de anarhiști romantismului criminalității și contraculturii anomice. Chiar și după ce ar fi fost preluată de funcționarii comuniști, puterea politică trebuia neapărat să-și păstreze trăsăturile etatiste bine definite – de aceea, pentru abordarea comunistă,

paradigma bandei nobile de hoți sau a ordinului criminal era inutilizabilă. Combatanții tendinței leniniste cereau un model de organizare capabil să răspundă exigențelor unei politici pe termen lung, întemeiate pe revoluția care pornește de sus. În situația de atunci, acest tip de organizare nu putea fi reperat decât în instituțiile cele mai perfecționate ale unei societăți burgheze pe jumătate feudale: pe de o parte, în armată, de la care comuniștii aveau să împrumute conceptul de ierarhie bazată pe respectarea ordinelor, pentru a deriva din el o disciplină de partid extrem de severă; pe de altă parte, în birocrația administrativă modernă, care, cu eficacitatea ei cvasiautomată și bazată pe abnegație, urma să ofere un model sugestiv pentru aparatul de partid socialist. S-a scris destul despre admirația lui Lenin pentru modul în care era organizată poșta Reichului german. Cei interesați să aprofundeze sursele și componentele istorice ale spiritului filistin specific socialismului real le vor găsi în mașinăriile de subordonare ale statului autoritar german de la 1900. Lenin însuși n-a făcut niciodată un secret din convingerea sa că organizarea „potențialelor de protest" ale rușilor trebuia să urmeze liniile trasate de capitalismul de stat german și de dirijarea strictă a industriei de război prusace începând din 1914.

Modelul reprezentat de formele feudale târzii și burgheze ale armatei și ale administrației în constituirea partidului leninist n-a fost niciodată negat în mod serios. De aceea, Rosa Luxemburg nu s-a înșelat când, încă de timpuriu, a avertizat asupra preferinței germanofile a lui Lenin pentru „ultracentralism". Dar recursul la asemenea modele mai degrabă maschează decât explică noutatea epocală a comunismului organizat. Am observat deja că specificul comunismului nu apare într-o lumină adecvată decât din momentul în care înțelegem că, potrivit designului său funcțional real, el a fost mai curând o întreprindere bancară decât o entitate militară sau birocratică. Pentru a rezolva acest paradox aparent, trebuie să ne eliberăm de prejudecata că băncile nu fac decât afaceri cu bani. În realitate, funcția bancară acoperă un câmp de fenomene mult mai larg decât cel al tranzacțiilor monetare. Procesele similibancare își fac apariția oriunde se acumulează entități culturale și psihopolitice – cum ar fi cunoștințele științifice, actele de credință, operele de artă, mișcările politice de protest și altele – pentru

a trece, după ce ating un anumit grad de acumulare, de la forma de tezaur la forma de capital. Dacă admitem existența unui sistem bancar nonmonetar, e plauzibilă observația că băncile de alt tip, concepute ca puncte de colectare a afectelor, pot gestiona mânia celorlalți la fel de bine cum operează băncile monetare cu banii clienților lor. Procedând astfel, ele își despovărează clienții de jena pricinuită de inițiativa proprie, promițând totodată câștiguri – iar ceea ce reprezintă într-un caz profitul monetar al capitalului sunt, în celălalt caz, primele thymotice.

Astfel de bănci se prezintă de regulă ca partide sau mișcări politice, situate mai ales în aripa stângă a spectrului politic. În acest sens, transformarea impulsurilor mânioase în „politică constructivă" poate fi considerată, în fiecare tabără, drept *magnum opus* al psihopoliticii. (În plus, putem risca ipoteza că diferențierea funcțională în subsisteme cum ar fi dreptul, știința, arta, economia, sistemul de sănătate, religia, pedagogia etc., diferențiere formulată de Niklas Luhmann în teoria lui privind sistemele sociale, sugerează o formă specifică de capitalizare regională și, în mod corespunzător, o formațiune bancară specifică.)

Economia generală definește o bancă drept punct de colectare a capitalului. Sarcina ei principală este să administreze depunerile clienților ei astfel încât valoarea lor să fie conservată și sporită. Din punct de vedere practic, acest lucru înseamnă că plasamentele clienților, care, în momentul depunerii, nu sunt decât tezaure bănești sterile, se transformă numaidecât în capitaluri și, ca atare, sunt investite în afaceri orientate spre profit. Una dintre cele mai importante funcții ale unei bănci este aceea de a servi drept amortizor de risc care le permite clienților să ia parte la succesele investiției, protejându-i totodată, pe cât posibil, de eșecuri. Acest aranjament e dirijat de dobândă, care este, prin definiție, cu atât mai scăzută cu cât gradul de eliminare a riscului e mai ridicat.[171]

În contextul nostru trebuie să ținem seama de faptul că profilul temporal al banilor se modifică decisiv prin trecerea lor de la forma de tezaur la forma de capital. Tezaurul simplu se află încă pe de-a-ntregul în slujba protejării și a conservării valorii. În măsura în care ține la un

[171] *Cf.* Dirk Baecker, *Womit handeln Banken? Eine Untersuchung zur Risikoverarbeitung in der Wirtschaft*, prefață de Niklas Luhmann, Frankfurt/Main, 1991.

loc rezultatele materiale ale recoltelor și ale tâlhăriilor trecute, el posedă o funcție pur conservatoare (pentru a nu vorbi, deocamdată, despre valorile imaginare specifice ale tezaurizării); neagă timpul care trece, pentru a ancora într-un prezent etern bunurile acumulate. Când te afli în fața unui cufăr cu o comoară în el sau când intri într-o vistierie, simți în adevăratul sens al cuvântului ce înseamnă *prezență*. Forma temporală pe care o instituie tezaurul prezent este, prin urmare, acea durată susținută de trecut ca permanență a resurselor acumulate, iar reflexul trăit în acest caz e o plictiseală sublimă.

Capitalul, în schimb, nu cunoaște fericirea plictisitoare a prezenței acumulate în sine. În virtutea modului său dinamic (*bewegt*) de a fi, el e condamnat la o continuă înstrăinare de sine (*Entäußerung*) și nu se poate materializa decât sub formă episodică – de exemplu, la datele bilanțului –, ca sumă virtual prezentă. Capitalul nu se află nicio clipă în deplina posesie a sa însuși, fiind nevoit să circule mereu pentru a se valorifica pe sine. De aici rezultă că produce, în esență, efecte „futuriste": dă naștere unei pretensiuni cronice în raport cu ceea ce va să vină, tensiune ce se reînnoiește, la fiecare nivel atins, ca așteptare a profitului. Forma lui temporală este ciclul antrenant (*kurzweilig*) de acumulare, care se manifestă sub forma crizei permanente. Așadar, numai dinamica capitalului duce la îndeplinire misiunea pe care Trotki, încurcând în mod binevenit conceptele, voia s-o încredințeze unei conduceri politice revoluționare: „revoluția permanentă" descrie exact modul de a fi al capitalului, nu comportamentul unui cadru de partid. Adevărata misiune a capitalului este de a asigura mereu continuarea și extinderea propriei mișcări. Chemarea lui e să răstoarne toate acele condiții în care obstacolele în calea valorificării – obiceiuri, moravuri și legislații – îi complică marșul triumfal. De aceea, nu există capitalism fără propagarea triumfătoare a acelei lipse de respect căreia criticii epocii i-au dat, începând din secolul al XIX-lea, numele pseudofilozofic de nihilism. În realitate, cultul neantului e doar efectul secundar inevitabil al monoteismului monetar, pentru care toate celelalte valori nu sunt decât idoli și simulacre. (În plus, teologia proprie acestui monoteism poate lua formă trinitară, de vreme ce Tatălui „bani" i se alătură Fiul „succes" și Sfântul Duh „celebritate".) Potrivit logicii capitaliste,

băncilor le revine un rol cheie în crearea unor condiții determinate exclusiv de bani, căci numai aceste agenții ale neliniștii permanent productive sunt capabile să realizeze colectarea și canalizarea eficientă a fluxurilor monetare.

Ideea punctului de colectare ca atare e, fără îndoială, mult mai veche decât cea a băncii, care, după cum se știe, a început să capete abia în Renașterea timpurie italiană contururile ce se pot recunoaște și azi. Originile ei trebuie căutate în era așa-numitei revoluții neolitice, când, odată cu trecerea la cultura cerealieră, s-a dezvoltat practica stocării (*Vorratshaltung*). A urmat o lungă serie de inovații tehnice și mentale, mergând de la amenajarea de magazii până la exercițiul gestionării unor stocuri insuficiente (nu trebuie să uităm nici inventarea războiului de ocupare ca a doua recoltă prin confiscarea rezervelor celorlalți).

Cel mai important reflex, la nivel ideatic, al culturii agricole timpurii de stocare se manifestă în modelul de acțiune al recoltei. De când există o legătură între stat și recoltă, viața țăranilor e marcată de un habitus care penetrează totul: așteptarea anuală a momentului coacerii. Recolta atrage după sine inventarea rezervei ca bază a vieții în comun de-a lungul unui ciclu anual. Arhetipul rezervei impune inteligenței primilor țărani și funcționari noi modele de acțiune: „economisirea", „repartizarea inteligentă" și „redistribuirea". Din momentul în care schema recoltei devine disponibilă și metaforic, toate tipurile de tezaur pot fi acumulate ca rezerve prin analogie cu roadele recoltei – de la arme și bijuterii până la „bogățiile" mântuirii, artelor, dreptului și științei, din care o cultură își trage supraviețuirea simbolică.

După cum se știe, Martin Heidegger a încercat să reactualizeze legătura dintre conceptul filozofic de logos – care provine din verbul grecesc *legein* – și schema agrară a culegerii (*Lese*). Așadar, deslușirea logică a textelor și perceperea prin interpretare a situațiilor ar fi, întrucâtva, continuarea muncii de strângere a recoltei cu mijloace simbolice. Se impune astfel ideea că, potrivit formei ei, sfera cunoașterii constituie un context superior al economiei rezervelor, în care semințele tradiției trebuie să încolțească în generațiile prezente, pentru a fi strânse în momentul recoltei cunoașterii, recoltă ce trebuie repetată

mereu. În asemenea condiții, filozofii (altfel, legați strict de contexte citadine) s-au putut imagina și ei în ipostaza de țărani hibrizi.

Teoria lui Heidegger despre logos ca *Lese* – „culegere" a sensului – se oprește, prin urmare, la un concept premodern al cunoașterii. Rămânând fidel arhetipului antic și medieval al rezervei sau al tezaurului obținute prin colectare, gânditorul a refuzat să contribuie la modernizarea producției de cunoaștere prin cercetare. N-a văzut în ea decât o deformare fatală a modului „originar" (*ursprünglich gewachsen*[172]) și pretehnic în care sunt date lucrurile. Într-adevăr, cercetarea – în analogie semnificativă cu evoluția sistemului bancar în noua economie monetară – e practicată în institute de acumulare și de inovare organizată a cunoașterii, în special în academiile științifice și în universitățile moderne. Cu personalul și cu aparatele lor, ele îndeplinesc rolul de bănci autentice ale cunoașterii – iar băncile, știm bine, acționează întotdeauna ca parteneri și observatori ai întreprinderilor. În domeniul cognitiv, funcția antreprenorului revine institutelor de cercetare. Imediat ce trece de la forma de tezaur – cum a fost personificată ultima oară de erudiții panzofici ai barocului până la Leibniz – la forma de capital, cunoașterea nu mai poate fi acumulată doar ca rezervă inertă. Regula culturii – „Ca să posezi, câștigă iară"[173] – își pierde valabilitatea în cazul cunoașterii dinamizate care devine cercetare. Cunoașterea nu mai e însușită sub formă de posesiune, ci servește ca material de pornire pentru reproducerea ei extinsă, întocmai cum banii moderni, în loc să fie strânși în cufere sau puși la ciorap, se întorc în sfera circulației, pentru a se valorifica în circuite superioare.

Această schimbare a formei cunoașterii nu reprezintă o inovație a secolului XX, deși e adevărat că această epocă a evocat pentru prima oară, în termeni expliciți, economia cunoașterii și gestiunea cognitivă, aventurându-se chiar până la concepții hibride, cum ar fi cea a unei „societăți a cunoașterii". În fond, procesul cunoașterii se plasează pe baze analoge capitalului de când rezerva de cunoștințe științifice

---

[172] În traducere mai exactă: „care a crescut organic" (*n. tr.*).

[173] „Ce ți-a lăsat strămbunul din strămbun,/Ca să-l posezi, câștigă-l iară." *Cf.* Goethe, *Faust. Partea întâi și partea a doua a tragediei*, op. cit., versurile 682-683, p. 17 (*n. tr.*).

disponibile la un moment a început să fie reprodusă la scară largă prin intermediul cercetării organizate. Înființarea academiilor științifice, pe care o reclamase atât de insistent Leibniz, e unul dintre simptomele principale ale tranziției.

În domeniul cunoașterii, cercetarea corespunde, așadar, acelui complex de activități cunoscut sub numele de „investiții" în sfera monetară: ea implică riscul controlat de a pune în joc, în favoarea unor achiziții viitoare, ceea ce a fost dobândit până acum. Curba derulării unor astfel de operații riscante ar trebui să descrie, în ciuda fluctuațiilor conjuncturale, o acumulare continuă. Ce-i drept, capitalul de cunoaștere trece și el, asemenea celui monetar, prin crize specifice, în timpul cărora capacitatea lui de a fi valorificat în viitor pare pusă sub semnul întrebării; soluția crizei stă, de regulă, în ceea ce sociologia științei de dată recentă numește „schimbarea de paradigmă". În cursul acestei schimbări, valorile cognitive mai vechi sunt anihilate, în timp ce practica științifică se prelungește, mai intens ca oricând, în noi cadre conceptuale.

Se pot formula observații analoge pentru istoria recentă a artelor. Și în domeniul creației artistice a avut loc, cel târziu din zorii secolului al XIX-lea (după pregătiri care datează din secolul al XV-lea), o trecere de la colecția de tip „tezaur" la cea de tip „capital"; această trecere transpare mai ales în istoria dinamică a muzeului și a modului în care acesta din urmă și-a schimbat funcția. Muzeologia, știință aflată în plină înflorire, și studiile curatoriale recente ne instruiesc cu privire la aceste procese; e vorba de două discipline care au căpătat, de-a lungul ultimei jumătăți de secol, statutul de economie generală și mondială a pieței artei, chiar dacă practica curatorială nu ia decât rareori cunoștință de noile ei baze teoretice. Dar, așa cum angajații unei bănci pot lucra excelent fără să stăpânească logica sistemului bancar, și curatorii din mediul artei și al culturii contemporane sunt capabili să se facă utili fără să reflecteze asupra mișcării capitalului artistic la scară mare.

Datorăm mai ales studiilor lui Boris Groys faptul că putem reconstitui cu ajutorul unor concepte precise intrarea sistemului artistic în

faza capitalizării lui endogene.[174] Accentul pus pe caracterul endogen al proceselor subliniază că aici nu e vorba neapărat de interacțiunea exterioară dintre bani și artă pe piețele artistice și nici de așa-numitul caracter de marfă al operei de artă, care a jucat un rol-cheie în critica de artă marxistă, pe cale de dispariție acum. În realitate, sistemul artei s-a transformat, în ansamblu, datorită constituției lui interne, într-un proces analog capitalului, cu forme corespunzătoare ale interacțiunii dintre antreprenoriat și funcția bancară. În acest proces, rezultatele creației artistice trecute constituie un stoc de capital din care diferiții producători actuali de artă contractează împrumuturi în scopul de a crea, cu ajutorul lor, opere noi și suficient de diferite. Groys a descris prin „arhivă" stocul de capital al obiectelor de artă acumulate; în mod ironic însă, acest termen nu desemnează aici, ca la Foucault, partea prăfuită și moartă a depozitului, ci capacitățile lui de a progresa în mod vital și de a canaliza opțiunile. Numai statul poate funcționa, în ultimă instanță, ca vector al „arhivei", în calitatea lui de garant al culturii – sau, mai bine zis, internaționala imaginară a statelor (în timp ce colecțiile private nu-și pot afirma valoarea relativă decât raportându-se la colecțiile publice și la sinteza lor virtuală în „arhivă").

Arhiva este forma inteligentă a muzeului imaginar. În timp ce André Malraux a rămas, prin bine-cunoscuta lui sintagmă, la o idee ștearsă despre tezaurul global mereu prezent, Groys a reperat în arhivă – chintesență a stocului artistic și cultural modernizat al civilizațiilor avansate – funcțiile unui capital care se valorifică pe sine. Iată deci motivul pentru care viața artistică actuală nu mai poate fi înțeleasă decât ca participare a artiștilor și a managerilor artei la reproducerea extinsă neîntrerupt a arhivei. Într-adevăr, arhiva prezentă mereu în fundal impune producției artistice în curs obligația de a extinde neobosit conceptul de artă. Rezultatele acestor extinderi sunt evaluate de agenții arhivei și, în caz că prezintă o valoare adăugată suficientă față

[174] *Cf.* Boris Groys, „Ready-made-ul lui Marcel Duchamp", *op. cit.*; *idem*, „Fundamentalismus als Mittelweg", *op. cit.*; *idem*, Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel, München, 2002.

de materialul deja stocat, sunt integrate în colecție.[175] În felul acesta, a putut să intre în sanctuarul artei chiar și ceea ce până acum era contrariul artei. De când acest sistem a penetrat piețele, afirmația populară că un lucru a devenit „bun de pus la muzeu" a devenit contrariul a ceea ce însemna altădată. Când ceva pătrunde în muzeu, sau, mai general, în arhivă, e de acum înainte bun pentru veșnica reîntoarcere a noului. Dar, ca orice stoc de valoare acumulată, și cel al arhivei e expus riscului de a se deprecia sau de a se devaloriza. Mai ales apariția unor specii noi de artă în urma dezvoltării noilor medii declanșează crize care sunt depășite de arhivă (în calitatea ei de bancă artistică și culturală eficientă) prin transvaluarea valorilor.[176]

Fenomenul tezaurizării, care începe să devină un sistem bancar în toată regula, se întâlnește și în domeniul religios. Ceea ce creștinii numesc *ekklesia* încă din primul secol al existenței lor nu e nicidecum o simplă asociere de persoane ținute laolaltă în virtutea unor dogme comune. Conceptul de biserică a însemnat totodată, dintru început, un punct de colectare pentru mărturii ce anunțau realitatea mântuirii în timp. Mișcarea de colectare ecleziogenă a început cel târziu în secolul al II-lea, odată cu alcătuirea Evangheliilor și a Faptelor Apostolilor. Condensarea lor în canonul noutestamentar a avut de timpuriu o înaltă valoare polemică, de vreme ce istoria „adevăratei religii" s-a derulat ca luptă defensivă permanentă contra ereziilor. Nucleului evanghelic i s-au adăugat, într-un proces de acumulare continuă, Faptele Apostolilor din epoca primilor misionari, apoi istoriile martirilor din perioada „Bisericii persecutate" – aflux determinat, nu în ultimul rând, de efectul durabil al apocalipticii și de așteptarea, care avea să rămână vie încă mult timp, a întoarcerii iminente. De atunci, istoria Bisericii a rămas întrucâtva istorie a martirilor – perioadele fericite ale Bisericii sunt paginile goale ale martirologiei. (*Martyrologicum Romanum*, un osuar literar al întregii istorii a credinței, conținea nu mai puțin de 6990

[175] *Cf.* capitolul „Noul ca alteritate valoroasă", în Boris Groys, *Despre nou*, op. cit., pp. 47-50 (*n. tr.*).

[176] Pentru o privire sistematică asupra pieței artei, *cf.* Beat Wyss, *Vom Bild zum Kunstsystem*, Köln, 2006, vol. I, pp. 117-284.

de articole atunci când a fost reeditat, în 2001. El constituie un tezaur de mărturii privind spiritul de sacrificiu al creștinilor, de la cele mai vechi persecuții până în secolul XX.) Urmează viețile sfinților, legendele despre Părinții deșertului și nenumăratele biografii exemplare ale celor binecuvântați. Colecția edificatoare de exemple creștine e desăvârșită de tezaurul doctrinal al formulărilor conciliare (cu *Denzinger*[177] ca osuar al dogmaticii), care ia o formă și mai voluminoasă prin contribuțiile teologilor acreditați. În sfârșit, cronica episcopilor și istoria ordinelor și a misiunilor adaugă o arhivă viu colorată acestor comori scânteietoare ale credinței.

În catolicism, autoritatea desemnează deci întotdeauna – pe lângă funcția dogmatică a episcopilor și a altor *doctores* – strălucirea „tezaurului Bisericii", care, datorită unei acumulări bimilenare, trebuie să ateste, prin exemplificări mereu noi, „realitatea mântuirii" prezentă în *ekklesia*. E însă discutabil în ce măsură administrarea catolică a acestor „realități"[178] poate să realizeze trecerea efectivă de la forma de tezaur la forma de capital, întrucât grija ei pentru dreapta credință împiedică foarte mult reinvestirea valorilor tradiționale în proiecte inovatoare. Cu toate acestea, catolicismul contemporan nu e străin de ideea unei reproduceri extinse a tezaurului credinței. Ioan Paul al II-lea a răspuns în felul lui la provocarea modernității și, într-o perioadă în care succesele întreprinderii erau în scădere, a lărgit cu peste 100% un sector important al capitalului sacru: ceata sfinților. Cele 483 de canonizări (pe lângă 1268 de beatificări) care au avut loc sub pontificatul său trebuie apreciate în primul rând ca parte dintr-o amplă ofensivă menită să transforme tezaurele inerte ale mântuirii în capitaluri operative ale mântuirii. După calculele istoricilor Bisericii, canonizările întreprinse numai de Ioan Paul al II-lea sunt mai numeroase decât cele din întreaga istorie a Bisericii, începând din Evul Mediu târziu. Fără îndoială că,

---

[177] Heinrich Denzinger (1819–1883), unul dintre principalii teologi catolici ai secolului al XIX-lea, autor al lucrării *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854), cunoscute și sub numele de *Denzinger*, vastă culegere de texte dogmatice oficiale ale catolicismului (*n. tr.*).

[178] În germană (austriacă), termenul *Realitäten* înseamnă și „bunuri imobiliare" (*n. tr.*).

în viitor, importanța acestui papă va fi evaluată în primul rând pe baza activității lui de mobilizator al tezaurului Bisericii.

Referirea la acest tezaur – administrat de Roma – care adună mărturii în favoarea „realității" permanente a mântuirii arată limpede că povestea de succes a creștinismului nu a primit avânt doar prin edificarea unei bănci metafizice a răzbunării, despre care am vorbit în detaliu în capitolul anterior; ea se datorează în egală măsură procesului sugerat aici și pe care l-am descrie cel mai bine ca tezaurizare a iubirii, ba poate chiar ca înființare a unei bănci a mântuirii. La rezultatele ei participă și copiii acestei lumi care nu sunt interesați de comorile mântuirii oferite de biserici, dar sunt totuși gata să admită că „societățile" reușite trebuie să-și regenereze și să-și reinvestească meticulos „capitalul social". Nu e greu de înțeles, chiar și pentru necreștini, de ce procesele descrise mai sus pot fi interpretate, dintr-o perspectivă imanentă Bisericii, drept opera Sfântului Duh. În contextul nostru e suficient să verificăm realitatea unui sistem bancar nonmonetar, inclusiv pe baza acestui exemplu. Faptele iubirii și cele ale mâniei nu trebuie cântărite cu două cântare.

Cominternul:
banca mondială a mâniei și băncile populare fasciste

Reflecțiile următoare, consacrate constituirii unei bănci a mâniei cu rază de acțiune globală, capătă consistență pe fondul unei fenomenologii generale a tezaurizărilor și al transferului lor în procese regionale de formare a capitalului. Ceea ce numim aici tezaurizare se manifestă empiric ca efect al comunicărilor ce dau formă fondului respectiv prin mijloace organizatorice. Momentul critic al unor asemenea tranziții stă de fiecare dată în transformarea unui cuantum de valoare și de energie acumulate într-un element susceptibil de a fi investit și care trebuie să se dedice sarcinilor proprii reproducerii extinse de sine.

În ceea ce privește tezaurizarea mâniei în principalele țări capitaliste, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se înțelege de la sine de ce legătura cronică dintre mizeria economică și represiunea politică a asigurat materie primă abundentă pentru mânie și indignare în rândul „maselor" largi ale popoarelor aflate sub dominație capitalistă. Aceste impulsuri disidente amorfe și slab articulate s-au aflat inițial doar în mâinile indivizilor care le posedau (fiind, cel mai adesea, sinonime cu neputința), după care anumite organizații interesate le-au interceptat, le-au colectat și le-au transformat în fondul de rulment al unei politici de opoziție progresiste, bazate pe mânie.

Distingem limpede, pe acest palier al reflecțiilor noastre, în ce fel alianțele și partidele politice ale stângii mai vechi au fost nevoite să funcționeze ca puncte de colectare a disidenței. Din această definiție reiese că funcția partidelor de stânga este să organizeze *thymos*-ul celor defavorizați. Partidele de stânga dau o formă pragmatică, medială și politică legăturii dintre potențialul de mânie și dorința de demnitate. Baza lor economică este angajamentul luat față de propriii clienți că vor oferi profit thymotic sub forma unei creșteri a respectului de

sine și a unei capacități sporite de a face față viitorului, cu condiția ca depunătorii să renunțe la defularea instantanee a mâniei lor. Câștigurile se obțin prin operații politice efectuate de băncile mâniei, operații cu ajutorul cărora aceste partide lărgesc, material sau simbolic, spațiile de manevră existențiale ale membrilor lor.

Într-adevăr, în ultima treime a secolului al XIX-lea s-au cristalizat cel puțin trei stiluri net diferite de gestiune a mâniei și a protestului: stilul anarho-terorist, stilul comunist-centralist și stilul social-democratic-reformist – „stiluri" sau proceduri care, prin natura lor, s-au prezentat sub numeroase forme intermediare, amestecul lor cu formele de colectare ale dreptei producând și mai multe complicații. Pentru toate cele trei proceduri, era evident că formele regionale și naționale, obligatorii la început, ale colectării mâniei nu puteau avea decât un caracter pragmatic și provizoriu. Impulsul anticapitalist nu se putea menține la înălțimea adversarului său dacă nu atingea, asemeni acestuia, un nivel supranațional în modul lui de a se organiza și de a opera. Din această idee a luat naștere patosul internaționalist, care, din zilele Asociației Internaționale a Muncitorilor (1864–1876) și ale celei de-A Doua Internaționale (1889–1914, apoi, din nou, sub numele de Internaționala Socialistă, din 1923 până azi), a rămas obligatoriu pentru toate partidele de stânga autentice.

În descrierile secolului XX, luna august 1914 a fost prezentată la unison, și din motive ușor de înțeles, drept data fatidică a modernității politice. Cu aceeași unanimitate s-a constatat că intrarea națiunilor imperiale ale Europei în Primul Război Mondial a atras după sine catastrofa internaționalismului socialist, întrucât, în lumina confruntării militare iminente, marea majoritate a partidelor de stânga moderate a aderat la primatul mobilurilor de factură naționalistă ale războiului. Cuvintele de trist renume din discursul tronului ținut de Wilhelm II, pe 4 august 1914, în Reichstag-ul din Berlin – spunea atunci că nu mai cunoaște partide, ci doar germani (ceea ce mai spusese și pe 31 iulie, în a doua sa alocuțiune de la balcon, în fața poporului) – aceste cuvinte proclamă și înregistrează totodată, pe baza exemplului german, colapsul definitiv al solidarităților transnaționale. Într-adevăr, vedem aproape pretutindeni mișcările muncitorești – de orientare preponderent social-democrată și

integrate parlamentar – răspunzând mobilizărilor euforice ale statelor național-imperiale. Așa cum o dovedesc sursele, aprobarea împrumuturilor de război de către Partidul Social-Democrat (SPD) a fost un șoc moral pentru mulți membri ai stângii.

În contextul nostru, caracterul fatidic al acestor procese poate fi descris ca un fel de criză bancară inevitabilă, în cursul căreia directorii generali au deblocat dintr-odată, în profitul afacerilor polemice ale conducerilor politice naționale, plasamentele de mânie depuse de „mase" în instituții ce acționau pe plan internațional. Ceea ce a echivalat cu o distrugere globală a valorilor economisite, respectiv cu investirea lor în obiecte false, întrucât interesele specifice ale disidenței muncitorești nu se regăseau decât prea puțin sau deloc în proiectele belicoase ale statelor-majore naționale. Retrăgând din linia întâi a luptei contra ordinii capitaliste cantitățile de mânie și de disidență acumulate de-a lungul deceniilor și livrându-le războiului dintre națiunile imperiale, conducătorii mișcării muncitorești moderate au comis o „crimă economică" fără precedent. Ei și-au găsit totuși o scuză parțială pentru delapidarea masivă a capitalurilor de mânie ce le fuseseră încredințate invocând entuziasmul războinic al clienților lor. Într-adevăr, scenele jubilatorii ale lui august 1914 rămân, chiar și după un secol, un scandal din punct de vedere nu doar politic, ci și antropologic.

Din perspectiva teoriei culturii, deplasarea mâniei dinspre internaționalism spre naționalism nu înseamnă decât o întoarcere la formatele istorice în constituirea unor grupuri de stres politice susceptibile să suporte povara războiului. A Doua Internațională a fost întotdeauna o asociație prea permisivă pentru a-și strânge membrii, în caz de presiune reală, într-o comunitate de luptă eficientă (în terminologia lui Heiner Mühlmann: o entitate operativă de cooperare în condiții de stres maximal[179]); ea s-a dovedit complet incapabilă să constituie un corp psihopolitic în măsură să suporte războiul. De aceea, confruntați cu riscul unui conflict armat, chiar și internaționaliștii fiabili din punct de vedere simbolic au virat aproape inevitabil spre fronturile naționale,

[179] Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer Kulturgenetischen Theorie*, op. cit.

întrucât acestea erau deocamdată identice cu granițele exterioare ale colectivităților politice însărcinate cu elaborarea stresului și definite la nivel emoțional – cu excepția acelor spirite rare care purtau insulta „vagabonzi fără țară" ca pe o decorație filozofică. Existența unor asemenea unități de autoconservare formatate național e întărită, începând din secolul al XIX-lea, prin convocarea unor armate de recruți, organizate în jurul unor nuclee compuse din soldați de profesie. În plus, a trebuit să așteptăm începutul secolului XXI pentru ca agenda politică a Europei să includă înființarea unor unități militare postnaționale. Masivitatea și inerția proceselor respective sugerează ce efect puternic are și azi echivalarea națiunii cu unitatea politică ultimă de supraviețuire.

Dacă ținem seama de coordonarea întotdeauna laxă dintre componentele naționale ale celei de-A Doua Internaționale, suntem siliți să considerăm că marea dezamăgire exprimată adesea de exponenții aripii radicale a mișcării muncitorești după luna august 1914 e un semn de naivitate sau de ipocrizie – ca și cum s-ar fi așteptat cineva vreodată în mod serios ca majoritatea proletarilor din Franța, Anglia, Germania etc. să ia distanță, în caz de război, față de mobilizările naționale din țările respective. Dacă facem bilanțul evenimentelor din 1917, e greu să tăgăduim că „războiul imperialist" le-a dat apă la moară reprezentanților liniei dure. Speranța războiului mondial ca ultimă șansă a aspirațiilor revoluționare, speranță notată de Bakunin în anul 1875, s-a împlinit după nici patruzeci de ani.

Pentru procesarea politică a emoțiilor thymotice populare, izbucnirea războiului în 1914 a constituit oricum o cezură adâncă. Rezultatul lui imediat a constat, cum spuneam, în răsturnarea abruptă a majorității valorilor mâniei marcate de anticapitalism și transformarea lor în animozități naționale. Consecințele psihopolitice ale acestor animozități se precipită în acel complex de evenimente numit, oarecum înșelător, „epoca extremelor". Aceasta din urmă a fost marcată, pe de o parte, de tentativa unei reaproprieri violente a mâniei pierdute – tentativă întreprinsă de leninism și în care trebuie să distingem înainte de toate o realpolitică a revoluției cu orice preț. A doua ei caracteristică a fost amalgamarea continuă a mâniei cu mișcările naționale militante, fapt care, după Primul Război Mondial, a bulversat scena politică

a Europei. Lupta pentru mânia trădată a proletariatului a poziționat una față de alta cele două formațiuni ale militantismului extremist, al căror duel a constituit echilibrul politicii mondiale între 1917 și 1945.

Primul rival, A Treia Internațională dominată de leniniști – banca mâniei pentru stânga –, a părut pentru prima oară capabilă să ridice pretenția concretă de a deveni bancă mondială. Încurajați de victoria Revoluției din Octombrie, membrii conducerii și ai consiliului de administrație ale acestei întreprinderi au crezut că dispuneau de un nou organ de colectare a mâniei, organ ce părea chemat și în măsură să unifice operativ potențialele de disidență risipite în toată lumea în sânul unei politici omogene antiburgheze, anticapitaliste și antiimperialiste, cu marje mari de profit pentru „masele" activate.

Tragedia noii colectări a început încă din primele zile ale Revoluției Ruse, când simțul netulburat al realității de care dădea dovadă Lenin a dezvrăjit din punct de vedere moral stânga radicală – dezvrăjire ce avea să fie acceptată abia după mai multe generații. Încă din toamna anului 1918, muncitorilor din Petrograd li s-a ordonat să-i masacreze pe social-democrații ruși: „Tovarăși, loviți-i fără cruțare, fără milă pe social-revoluționarii de dreapta, nu e nevoie de curți de justiție și tribunale. Să vuiască mânia muncitorilor […] exterminați-i fizic pe dușmani!"[180] Prin urmare, înainte chiar de reprimarea revoltei marinarilor de la Kronstadt, din martie 1921 – când cei mai fideli partizani ai lui Lenin au emis revendicări inspirate de ideea unei democrații a sovietelor contra monopolizării revoluției de către bolșevici –, ținta călătoriei revoluționare era limpede ca lumina zilei. Faptul că Lev Troțki, organizatorul Armatei Roșii și viitoarea speranță a iluziilor antistaliniste, s-a remarcat cu ocazia masacrării opoziției de la Kronstadt indică traiectoria abruptă pe care evolua cauza stângii în Rusia; această direcție transpare la fel de evident în faptul că Lenin însuși nu s-a sfiit, la al X-lea congres al Partidului Comunist rus ce se derula în același timp, să-i denunțe sumar, numindu-i contrarevoluționari mic-burghezi, pe insurgenții care erau, în marea lor majoritate, socialiști de bună credință.

---

[180] *Apud* Ernst Nolte, *Războiul civil european: 1917–1945. Național-socialism și bolșevism* [trad. de Irina Cristea, București, 2005, p. 282 – *n. tr.*].

Încă din 1918 Lenin se raliase dogmei potrivit căreia lupta contra barbariei nu trebuie să dea înapoi de la folosirea metodelor barbare. Exprimându-se astfel, el a integrat în comunism exteriorizarea anarhistă a terorii. Omul care, în clipa saltului la putere, scrisese: „Istoria nu ne va ierta dacă nu preluăm puterea acum" sau „Șovăiala devine acum o crimă în toată regula"[181] nu era, în mod evident, dispus să lase din mână această oportunitate, chiar dacă mijloacele grosolane de a cuceri și de a monopoliza puterea contrastau violent cu țelurile nobile ale întreprinderii. Încă de pe atunci existau indicii că revoluția urma să se transforme, de fapt, într-un puci pe termen lung care făcea eforturi tot mai grotești ca să simuleze fidelitatea față de propriul program. Postulând teroarea în masă ca rețetă de succes pentru constituirea statului revoluționar, leninismul a spulberat legătura însuflețită dintre indignare și idealism, legătură care fusese până în 1917 privilegiul stângii în materie de politică a utopiei.

Acest lucru a pregătit în mod semnificativ ceea ce avea să se numească mai târziu „suspendarea politică a moralei". Orice contemporan al anului 1917 a înțeles că începuse o epocă a stărilor de necesitate. Mai exista o certitudine: în vremuri de reînnoiri convulsive, indignarea „sufletelor frumoase" în fața situației dezolante nu mai era de ajuns. Cu toate acestea, nimeni nu se aștepta la exacerbările exterminismului revoluționar, care, practic din prima zi a luptelor, urcase pe scenă complet echipat. După Lenin, prima datorie a revoluționarului era să-și mânjească mâinile. Cu fler remarcabil pentru noua situație, bolșevicii anunțaseră programul în portavocea lor, ziarul *Pravda*, pe 31 august 1918: „Imnul clasei muncitoare va fi de acum înainte cântecul urii și al răzbunării!" Ca suspendare explicită a celei de-a cincea porunci – „Să nu ucizi!" –, doctrina leninistă despre necesitatea violenței revoluționare a dus la o ruptură pe față, deși încă pretins provizorie, cu tradiția morală evreiască, creștină și civilă a vechii Europe. Cu logica de fier a convertitului fervent, Georg Lukács a mers, încă din preajma anului 1920, până într-acolo încât a elaborat, sub numele de „A doua etică",

[181] *Apud* Christopher Read, *Lenin*, op. cit., p. 178.

noile reguli ale omuciderii comise cu bune intenții.[182] Numărul doi sugerează aici următorul raționament: amintiți-vă de prima etică, ostilă uciderii, din tradiția iudeo-creștină, dar scoateți-o din funcțiune fără a sta prea mult pe gânduri și treceți la acțiunea revoluționară! Idealismul absolut al angajamentului revoluționar a dezlănțuit un instrumentalism total în eliminarea obstacolelor din calea noului. Atât pentru Lenin, cât și pentru Lukács, nu încăpea îndoială că revoluția menită să se producă *realiter* era însărcinată cu o misiune purgatorială: logica interregnului dintre societatea bazată pe clase și comunism a antrenat în mod necesar modelul de acțiune al „epurării". Întrucât istoria lumii devenise tribunalul lumii[183], revoluționarul veritabil avea datoria să fie necruțător cu rămășițele trecutului. Nu degeaba avangardismul rus adoptase această formulă: „Timpul are întotdeauna dreptate." Când viitorul bate la ușă, el intră pe poarta terorii.

În contexte mai puțin subtile, această suspendare politică a moralei – mai simplu spus: obligația de a comite crime – s-a bazat pe o reflecție pur cantitativă. Pentru a salva viața mai multor milioane trebuia acceptată sacrificarea câtorva mii de persoane – niciun om înzestrat cu discernământ, se spunea, nu poate să se sustragă unei asemenea logici. În scurt timp doar, avea să înceapă un spectacol în cursul căruia au fost sacrificate milioane de oameni pentru ca numai câteva mii, iar în cele din urmă câteva zeci de indivizi, în frunte cu un rege-filozof suspicios, să rămână la putere – chiar dacă aceste câteva persoane au continuat să afirme că își exercitau puterea în interesul celor mai sublime speranțe ale umanității. Niciodată paradoxul egalitarismului nu a fost dus la extrem atât de limpede ca în perioada de înflorire a bolșevismului: animalele alfa ale societății fără clase au reușit atunci să concentreze în mâinile lor toată puterea.[184]

---

[182] *Cf.* Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München, 1989, pp. 13-20.

[183] În germană, *Weltgericht* înseamnă și „Judecata de Apoi" (*n. tr.*).

[184] După afirmațiile lui Stalin, Partidul Comunist cuprindea între trei și patru mii de conducători supremi („corpul de generali ai partidului nostru"), la care se adăugau între treizeci și patruzeci de mii de conducători de rang mijlociu („ofițerii noștri de partid") și între o sută și o sută cincizeci de mii de cadre inferioare („subofițerii noștri de partid").

În rest, au existat încă de timpuriu și variante mai grosolane ale acestor calcule tragice. În apropierea nemijlocită a lui Lenin, s-au formulat teze ca aceasta: dintr-un popor atât de numeros cum este cel rus, o zecime poate fi sacrificată fără probleme, cu condiția să se poată lucra mai departe, eficient, cu restul.[185] Fără îndoială că Zinoviev, cel mai apropiat colaborator al lui Lenin și autorul acestor fantasme ale genocidului de clasă, nu s-ar fi exprimat niciodată așa dacă n-ar fi fost sigur de încuviințarea conducătorului revoluției. Din 1918, arhetipul decimării bântuia decretele președintelui însuși al Partidului: dacă fiecare al zecelea ar fi eliminat ici și colo, restul s-ar transforma de la sine într-o mulțime ușor de modelat.[186] Și despre Troțki s-a spus că, în calitate de comandant al Armatei Roșii, invoca te miri ce pretexte ca să ordone executarea unuia din zece soldați. Explicația lui Lenin potrivit căreia represiunea ar fi necesară doar în perioada de tranziție de la capitalism la comunism n-a fost niciodată mult mai mult decât un slogan menit să neutralizeze scrupulele morale. Argumentul adăugat uneori, cum că de astă dată ar fi vorba de oprimarea minorității de către majoritate, ceea ce ar constitui o noutate promițătoare și ar corespunde stilului de luptă al „umanismului socialist", s-a dovedit a fi o formulă împăciuitoare, destinată să-i scutească pe activiști de înțelegerea derivei fatale a proiectului lor. Retrospectiv, toți cei care nu au motive să ignore aceste fapte pot vedea cu limpezime de ce comunismul, odată ajuns la putere, a rămas, din prima și până-n ultima zi, o perioadă de tranziție între ce e mai rău și ce e mai rău.[187]

---

[185] O sursă verificată îi atribuie această teză demnă de huni lui Grigori Zinoviev, unul dintre cei mai apropiați confidenți ai lui Lenin, care, cu ocazia unei adunări de partid din data de 17 septembrie 1918, a declarat: „Din cele o sută de milioane, cât are populația Rusiei sovietice, nouăzeci de milioane trebuie să le câștigăm pentru noi. Cu restul nu avem ce să discutăm, trebuie să-i exterminăm." Potrivit unui articol de ziar, discursul lui Zinoviev a fost primit cu ropote de aplauze. *Apud* Ernst Nolte, *Războiul civil european*, op. cit., pp. 63 și 513 și urm.

[186] *Cf.* Aleksandr Jakowlew, *Die Abgründe meines Jahrhunderts. Eine Autobiographie*, Leipzig, 2003, pp. 154 și urm.

[187] Acest lucru se reflectă încă în literatura postcomunistă, de exemplu în romanul satiric despre era Putin scris de Viktor Pelevin, *Die Dialektik der Übergangsperiode von Nirgendwoher nach Nirgendwohin*, München, 2004 (Moscova, 2003).

Dacă e justă teza potrivit căreia, în faza lui inițială, „fascismul" a însemnat o tentativă de a transpune elanul socialismelor de război în formele de viață ale „societăților" postbelice, un lucru nu poate fi tăgăduit: începând cu sfârșitul toamnei lui 1917, directivele lui Lenin au declanșat primele inițiative autentic fasciste ale secolului XX. În fața lor, Mussolini și clonele sale nu puteau să joace alt rol decât cel de epigoni.[188] Abordările în acest domeniu ale vechii drepte militante dinainte de 1914 – cum ar fi cele ale Acțiunii Franceze – n-au constituit mult mai mult decât niște însăilări lejere făcute din prefabricate socialiste și naționaliste care se găseau pretutindeni. Apelurile lui Georges Sorrel către proletariatul luptător n-au fost nici ele decât imnuri mai populare (printre cele frecvente în epocă) aduse violenței ca remediu contra unei „culturi a lașității" liberale.

Mitul mobilizator a ajuns pe tărâmul realului abia odată cu intervenția lui Lenin. Originalul fascist al stângii de extracție leninistă a revelat cu pregnanță definitivă caracteristicile noului stil politic, care n-a tăgăduit niciodată faptul că-și avea originile în realismul războiului mondial. Printre acestea trebuie să citățm: concepția latent sau manifest monologică despre relația dintre conducător și cei conduși; agitarea mobilizatoare continuă a „societății"; transferul habitusului militar asupra producției economice; centralismul neînduplecat al conducerii; cultul militantismului ca formă de viață; colectivismul ascetic; ura față de manierele liberale; entuziasmul compulsiv în favoarea

[188] Teza că Lenin ar fi inaugurat fascismul a fost exprimată în anii '50 de unii savanți sovietici, cum ar fi laureatul Premiului Nobel, Lev Davidovici Landau. Romain Rolland, devenit, după funesta lui întâlnire cu Stalin din iulie 1935, un simbol al prosovietismului occidental, notase și el, la sfârșitul anilor '20, că fascismul a luat naștere din comunism, în măsura în care nu era decât „un bolșevism de-ndoaselea" (*un bolchévisme à rebours*) [*cf.* François Furet, *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, trad. de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1996, p. 293 – *n. tr.*]. Antonio Negri recunoaște că anumite variante ale populismului și ale fascismului sunt și azi derivări deformate din socialism. *Cf.* Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/Main și New York, 2004, p. 282. Teza lui Landau este, prin comparație cu cele ale lui Rolland și Negri, mai radicală și mai justă, deoarece el nu definește leninismul, în spirit „dialectic", doar ca fenomen care a provocat fascismul, ci ca prototip al său.

cauzei revoluționare; monopolizarea spațiului public prin propagandă de partid; respingerea în bloc a culturii și a civilității burgheze; subordonarea științelor față de legea partinității; desconsiderarea idealurilor pacifiste; mefiența față de idealism, cosmopolitism și pluralism; spionarea continuă a propriului anturaj; modul exterminist de raportare la adversarul politic și, în sfârșit, înclinația – inspirată de Teroarea iacobină – spre procese sumare, în care acuzația conține deja verdictul de culpabilitate.

În fruntea acestei liste de caracteristici proprii fascismului găsim suspendarea expresă a celei de-a cincea porunci – fie și numai pe durata unei „perioade de tranziție", până la eliminarea dușmanului de clasă (numit încă, inițial, „dușman al poporului"). Să notăm însă că aici nu era vorba de acele excepții de la interdicția de a ucide, pronunțată în Vechiul Testament, excepții îngăduite dintotdeauna atât luptătorilor evrei, cât și soldaților creștini. Beneficiarii legilor excepției aparțineau, de astă dată, unei elite semicivile, care, în calitate de avangardă răzbunătoare a omenirii, nu se supunea moralei obișnuite. Numai membrii acestui ordin de sacrificiu puteau să revendice titlul de „revoluționari de profesie", cu care, inventându-l, Lenin reușise să facă pasul decisiv spre o practică a amoralismului cu motivație hipermorală. Când Albert Camus nota, într-un rezumat inteligent al influenței amoralizante a lui Hegel asupra gândirii revoluționarilor din secolele XIX și al XX: „Orice morală devine provizorie"[189], el se referea la înstrăinarea crescândă a activismului revoluționar față de originile sale idealiste. Motivele pragmatice care explică de ce devine provizorie morala în vremuri de lupte permanente ies la iveală în procedurile Revoluției Ruse, care a conferit trăsături cronice, profesionale și instituționale uciderii pentru bine. În scurt timp, practicile asasinatului au fost habitualizate, sistematizate și birocratizate, fără să-și piardă vreodată caracterul imprevizibil. Cum nimeni nu știa dacă starea de excepție morală avea să se mai încheie vreodată, nu e de mirare că, după un timp, s-au făcut auzite destule voci care, mai mult sau mai puțin pe față, recomandau o morală mai bine adaptată războiului permanent.

[189] Albert Camus, *Omul revoltat*, op. cit., p. 335 (*n. tr.*).

Activiștii au invocat crima în serviciul marii cauze ca renunțare tragică la virtute. Unii au văzut în acest abandon sacrificarea propriei morale în favoarea zeiței numite Revoluție. În rândul comisarilor, capacitatea de a ucide era celebrată ca o competență sacerdotală, care-l distingea pe revoluționar în fața burghezului.[190] Lipsa voinței de a ucide era, în ochii activiștilor, semnul cel mai sigur al supraviețuirii indolenței burgheze. Legenda lui Lenin conținea, după cum știm, o doză puternică de kitsch moral, al cărei model au fost elogiile aduse de Gorki conducătorului revoluției, prea sensibil, chipurile, pentru misiunea sa.

Mișcările fasciste ulterioare din aripa naționalistă, pentru care riscul presupus de o sensibilitate acută nu era prea îngrijorător, n-au trebuit decât să înlocuiască declarația de război adresată dușmanului de clasă cu cea adresată dușmanului etnic și rasial pentru a face ca modelul leninist să fie aplicabil mișcărilor naționale din Europa Centrală și

---

[190] Buharin le-a adus un elogiu plin de empatie membrilor CEKA [poliția politică a Rusiei Sovietice între 1917 și 1922 – *n. tr.*] care se întorceau cu nervii zdruncinați de la munca lor „infernală", adevărate „ruine ale lor înșiși". Piesa didactică a lui Brecht *Die Maßnahme*, scrisă în 1930 – care ilustra libertatea oferită de permisiunea de a ucide și perplexitatea ce survine din obligația de a ucide în slujba necesității revoluționare –, arată cât de importantă era pentru comunism mobilizarea propensiunii spre crimă. Într-un stil înrudit, André Malraux a ilustrat, în prima scenă a *Condiției umane* (1933), felul în care eroul e cuprins, în urma crimei comise, de beția activismului revoluționar. În legătură cu Brecht, *cf.* Slavoj Žižek, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt/Main, 2005, pp. 195 și urm. Într-un context specific, Heinrich Himmler a încercat, în discursul de tristă amintire ținut pe 4 octombrie 1943 în Sala Aurită a castelului de la Poznań, să-i convingă pe cei 92 de ofițeri SS prezenți că, în ceea ce privea capacitatea decentă de a ucide, trupele de elită germane trebuiau să atingă nivelul comisarilor sovietici; îl neliniștea faptul că funcționarii uciderii la scară mare ai Uniunii Sovietice erau cu douăzeci de ani înainte. În anul 2001, Robert Kaplan – leninist fără voie – sfătuiește guvernul american, în cartea sa *Politici de război. De ce necesită conducerea politică un etos păgân* [Polirom, Iași, 2002 – *n. tr.*], să dea la o parte morala iudeo-creștină a protejării necondiționate a vieții și să-și însușească, în perspectiva sarcinilor viitoare, o mentalitate „păgână", mai permisivă față de omucidere. Cu mai multă discreție, Charles Krauthammer și alți ideologi neoconservatori ai administrației Bush desemnează unilateralismul dispus la crimă al Statelor Unite drept „realism democratic".

Meridională. Furia lor – încă un fapt incontestabil – nu era, fără îndoială, de natură pur imitativă. Contribuțiile specifice ale partidelor radical-naționaliste germane, italiene, române, croate etc. la tabloul de ansamblu al mișcărilor exterministe din Europa atârnă suficient de greu în balanță. Să ne mulțumim aici cu observația aproape resemnată că morala curentă e depășită atunci când se face evaluarea complexelor macrocriminale. Coloanele de cifre împietrite ale statisticilor indică faptul că, în secolul XX, unui omor săvârșit în numele rasei îi corespund între două și trei omoruri în numele clasei.

Modelele naționalismului de război aţâţat de ura împotriva burgheziei – l-am putea numi socialism al frontului – au dat naștere mișcărilor nominal „fasciste" din Italia și din alte părți, mișcări ce pot fi caracterizate cel mai bine, în contextul reflecțiilor noastre, drept bănci populare ale mâniei. Prin trăsăturile lor funcționale de bază, au fost și ele puncte de colectare a protestului, prezentând asemănări funcționale evidente cu partidele de stânga – dar cu accente rasiste, regionaliste și naționaliste. Anticapitalismul lor afișat a rămas mereu de fațadă. Asemănările observate adesea între mișcările comuniste și cele fasciste devin ușor de înțeles în lumina analizei psihopolitice. În ambele cazuri, ne aflăm în fața unor formațiuni ale mâniei ce ating nivelul unor mari bănci. Fascismul este socialismul într-o singură țară – fără intenția unor complemente internaționaliste. Dacă punem accentul pe colectivismul frontului și pe egalitarismul producției, constatăm că fascismul este un socialism fără proletariat[191], respectiv un egalitarism pe baze etnice. El acționează prin omogenizarea populației în sânul unei gloate mobilizate thymotic, care se pretinde unită, sub semnul grandorii, în colectivitatea națională.

Băncile populare naționale destinate colectării mâniei se bucurau de avantajul psihopolitic de a lucra direct cu impulsurile *thymos*-ului patriotic, fără a fi nevoite să apeleze la idei universaliste sau la alte ficțiuni ce le-ar fi consumat inutil energia. Acest avantaj a contribuit în mare măsură la succesul mișcărilor resentimentare militante din

[191] *Cf.* Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'ideologie fasciste en France*, Paris, 1983, pp. 206 și urm.

țările învinse în Primul Război Mondial – mai ales în Germania –, întrucât aici cererea de opțiuni pentru o transformare rapidă a jignirilor în afirmări de sine era, naturalmente, mai puternică. Dacă ne gândim că perioadele postbelice îndeplinesc dintotdeauna o funcție-cheie în reorientarea culturală a colectivităților aflate în luptă, înțelegem deriva fatală care a afectat dreapta germană după 1918, când ea a refuzat să accepte lecția primită. Italia și-a neglijat la rândul ei sarcina de a reajusta regulile propriei culturi în lumina experienței războiului. În măsura în care le-au deschis ușa italienilor, permițându-le să treacă, în ultima clipă, de partea învingătorilor, Aliații le-au oferit prilejul de a omite travaliul reviziei post-stres și de a se refugia în sentimente de autoelevare eroică.[192]

În rest, s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple. Era inevitabil ca, la un moment dat, cele două mari întreprinderi din domeniul economiei politice a mâniei să se identifice reciproc drept concurente. Nici nu s-au luat bine în vizor una pe alta, și au proclamat lupta contra taberei adverse ca motiv primordial al propriei existențe. Antibolșevismul mișcărilor fasciste și antifascismul Cominternului s-au încrucișat aproape *a priori*. Motivul pentru care fascismele declarate nominal au afișat din capul locului caracterul antibolșevic al obiectivelor lor comerciale rezultă din prioritatea temporală și obiectivă a fenomenelor comuniste: radicalii din aripa dreaptă au avut în fața ochilor exemplul concurentului de stânga atunci când au început să-i copieze formulele de succes. Ceea ce a rămas îngrijorător pentru conducătorii fasciști a fost faptul că rivalul estic deținea un avans greu de recuperat într-un punct sensibil al noii politici, și anume în operațiunile de ucidere la scară mare. Comunismul, în schimb, a lăsat să treacă o bună bucată de vreme înainte să-și dea seama că șansa lui stătea în mobilizarea tuturor forțelor în lupta contra concurentului de dreapta.

Într-adevăr, directivele lui Stalin împotriva mișcărilor de extremă dreaptă ale Europei au provocat constrângeri morale aproape

[192] În legătură cu reinstituirea regulilor de civilizație după fazele de stres maxim, *cf.* Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Versuch einer Kulturgenetischen Theorie*, op. cit., pp. 50-97.

irezistibile. Prin faptul că s-a prezentat lumii drept garant al rezistenței contra Germaniei naziste, conducătorul bolșevicilor le-a impus adversarilor lui Hitler, de orice culoare ar fi fost, „antifascismul" ca unică opțiune acceptabilă moral a epocii (imunizând astfel Uniunea Sovietică în fața criticilor atât din interior, cât și din exterior).[193] Aceștia trebuiau să se teamă că vor fi denunțați ca profasciști imediat ce ar fi ridicat cele mai mici obiecții față de Stalin. Propaganda dirijată de Stalin a dovedit cât de îndreptățită era această temere prin faptul că i-a pus pe Troțki și pe Hitler în aceeași categorie, pentru a desemna pericolele personificate ce amenințau patria proletariatului.

Dar să facem un pas înapoi pentru a observa formarea *thymos*-ului revoluționar într-un stadiu timpuriu. De la „decretele privind Teroarea Roșie" publicate de Lenin în data de 5 septembrie 1918, luările de ostatici și executarea în masă a „elementelor potrivnice Revoluției" au fost declarate „datorie revoluționară". Peste un milion de execuții prin împușcare ar fi avut loc doar în anul 1919; cu un an înainte, teroarea luase deja proporții de masă – organizația CEKA avea o plăcere deosebită în a publica listele celor împușcați, pentru a întipări în mintea oamenilor tendința acestor măsuri. Trecerea de la insurecția contra vechii puteri la teroarea contra propriului popor, apoi contra propriilor partizani prea șovăielnici a produs o atmosferă apropiată de acel „amorfism" cerut de Bakunin. În august 1918, cuprins de febra activismului, Lenin trimisese în toată țara telegrame în care cerea să fie spânzurați în masă țăranii recalcitranți – „faceți în așa fel încât poporul să vadă până la o

[193] În concursul ideologic cu sistemele mai moderate folosite de stânga pentru a reține mânia, Cominternul nu se dădea înapoi de la nicio exagerare: până la sfârșitul anilor '20, agenții lui au considerat că era corect din punct de vedere ideologic și oportun din punct de vedere politic să-i denunțe pe socialiștii parlamentariști din țările occidentale ca „social-fasciști". Caracterul penibil al acestor deformări nu a fost, poate, niciodată suficient explicitat. După 1945, s-au făcut unele eforturi de mușamalizare a faptului că profesiunea de credință antifascistă, constitutivă pentru Noua Stângă din a doua jumătate a secolului XX, debutase, în prima lui jumătate, ca anti-social-democrație. Într-adevăr, după 1919, Moscova a acordat prioritate „luptei împotriva centrului socialist". Prin această directivă, linia antimenșevică a fost aplicată și politicii externe, ca o nevroză obsesională a bolșevismului.

sută de verste depărtare și să se cutremure“[194]. În același spirit, comisarul poporului pentru justiție, Krâlenko, le ceruse subalternilor lui să lichideze oameni evident inocenți, căci doar o asemenea procedură ar produce impresia cuvenită asupra „maselor“.

Calculul pe care se întemeiau cuvintele comisarului nu era lipsit de un gând ascuns: nu se va deduce într-o zi, din imensitatea exceselor, justețea cauzei pentru care a fost nevoie de aceste sacrificii? Poetul polonez Alexander Wat a dezvăluit logica furiei reci în convorbirile lui cu Czesław Miłosz: „Dar, știi, e vorba de acest sânge abstract, acest sânge invizibil, sângele de dincolo de zid […]. Sângele vărsat dincolo, pe malul celălalt ar râului – ce pură și măreață trebuie să fie cauza pentru care e vărsat atât de mult sânge, sânge nevinovat! Asta a exercitat o atracție nemaipomenită […].“[195] De vreme ce totul tindea să devină nemăsurat și să capete proporții de masă, nu trebuiau alese proporții asemănătoare și pentru nimicirea adversarilor? Osip Mandelștam înțelesese încă din 1922 că Uniunea Sovietică era pe punctul să se transforme într-un despotism oriental: „Dar poate că, într-adevăr, suntem asirieni și de aceea privim cu atâta indiferență nimicirea în masă a sclavilor și prizonierilor, a nesupușilor și ostaticilor?“[196] Statisticile execuțiilor, realizate de istorici, indică în cifre brute că sub regimul lui Lenin au fost lichidați săptămână de săptămână, fără proces, mai mulți oameni decât au fost lichidați într-un secol, prin procese, în perioada țarului.

Aceste indicații jalonează spațiul ambiguităților în care s-au rătăcit nenumărați *compagnons de route*[197] ai comunismului real. Putem spune că acest concept este forma politică a ceea ce Heidegger a numit „rătăcire“ (*Irre*) din perspectiva ontologiei fundamentale. Când „rătăcesc“, oamenii se mișcă într-o zonă intermediară între sălbăticie și drum; Heidegger însuși a fost, cu înclinațiile lui național-socialiste

---

[194] *Apud* Aleksandr Iakovlev, *Die Abgründe meines Jahrhunderts*, op. cit., p. 155.

[195] Alexander Wat, *Jenseits von Wahrheit und Lüge. Mein Jahrhundert. Gesprochene Erinnerungen 1926–1945*, Frankfurt/Main, 2000, p. 75.

[196] Nadejda Mandelștam, *Fără speranță*, trad. de Nicolae Iliescu, Polirom, Iași, 2003, p. 356 (*n. tr.*).

[197] Tovarăși de drum (*fr.*) (*n. tr.*).

temporare, un martor eminent al acestei stări de lucruri. Întrucât rătăcirea reprezintă o medie între mers și derivă, călătorii (și cei care-i însoțesc) ajung inevitabil altundeva decât și-au propus la începutul călătoriei. „Mersul" alături de comunism a devenit o tovărășie în rătăcire (*Irrwegsgefährtenschaft*), întrucât presupunea ceva ce n-a fost niciodată acceptabil: faptul că actorii comuniști au urmat un drum mai mult sau mai puțin civilizat spre destinații nu tocmai greu de atins. În realitate, ei au susținut o dictatură a dezvoltării care voia să introducă prin violență excesivă și disimulată idealist ceea ce un stat liberal ar fi putut realiza mai repede, mai spontan, mai eficient și aproape fără vărsare de sânge.

Cât despre jargonul antifascismului, cronologia evenimentelor a vrut ca Lenin să nu se mai poată servi de el. Când Mussolini a organizat, în octombrie 1922, „marșul spre Roma" (partidul lui era doar de un an în Parlamentul Italiei), Lenin abia se întorsese la masa de scris după două atacuri cerebrale. Când *Il Duce* a urcat în rang, devenind dictatorul Italiei, conducătorul Revoluției murise în urma unui al treilea atac cerebral. Aparatul de propagandă al lui Stalin, în schimb, avea să-și descopere la momentul potrivit șansa epocală în proclamarea antifascismului. *De facto*, atât „fascismul", cât și național-socialismul aveau să rămână încă mulți ani în rangul al doilea pentru Cominternul timpuriu. În anii '20, ele au fost umbrite de caricatura rivalului socialist sau social-democrat din Occident, în a cărui denunțare se specializase mișcarea comunistă. Aceasta a încercat să-l reducă la absurd aplicându-i etichete injurioase cum ar fi cea de „șovinism social" sau să-l zdrobească acuzându-l de „jumătăți de măsură, minciună și putreziciune morală"[198].

Acest lucru n-a fost posibil decât pentru că ura contra stângii moderate devenise ideea fixă a celei radicale. În toiul tulburărilor din toamna anului 1918, Lenin și-a făcut timp pentru o tiradă de aproape o sută de pagini, în stil profesoral, contra „renegatului Kautsky", șeful stângii

[198] Sunt termenii utilizați în *Manifestul Internaționalei Comuniste către proletariatul din întreaga lume* (martie 1919).

europene parlamentare; a formulat acolo cunoscutul reproș potrivit căruia Kautsky ar fi dorit o „revoluție fără revoluție" – ceea ce arată limpede cât de mult deveniseră sinonime încă de pe atunci, pentru Lenin, răsturnarea practică și uzul violenței nelimitate.[199] Nu puteau primi titlul de membri ai celei de-A Treia Internaționale, constituite în martie 1919, decât cei pentru care social-democrația era principalul dușman ce trebuia combătut. Abia când a venit momentul alianțelor contra mișcărilor național-revoluționare victorioase, conducerea comunistă de la Moscova s-a concentrat asupra acumulărilor de mânie din celelalte socialisme, cele naționale. În acel moment, social-democrații și comuniștii se îngrămădeau deja în lagărele de concentrare.

Reflexele luptei pentru monopolul *thymos*-ului au pătruns și în gândirea spiritelor mai subtile ale Occidentului. În tezele din *Despre conceptul de istorie*, din 1940, Walter Benjamin reproșa social-democrației că s-a fixat asupra ideii potrivit căreia generațiile viitoare trebuie să profite într-o zi de condiții de viață mai bune. Orientând-o spre succesele viitorului, obiecta el, social-democrația i-ar reteza clasei muncitoare „avântul și puterea", întrucât educația în spiritul răbdării evoluționiste ar face-o pe aceasta din urmă să uite „și ura, și spiritul de sacrificiu". Când urăști, trebuie să lași deoparte speranțele și să te orientezi spre imaginile trecutului care inspiră indignare.[200] Cu argumente de acest tip, autorul tezelor despre mesianismul istoric s-a oferit să dea o consacrare superioară urii de clasă prețuite de comuniști. Pentru a înțelege forța de pătrundere a seducției fascismului de stânga – și farmecul discret al suprainterpretării istoriei în curs –, trebuie să ținem seama de

[199] Replicii lui Kautsky nu i-a lipsit câtuși de puțin determinarea: *cf.* Karl Kautsky, *Terorism și comunism. Contribuție la istoria revoluțiilor* [trad. de Al. R. Moroianu, Cartea Românească, București (fără an) – *n. tr.*], unde autorul condamnă bolșevismul, calificându-l drept „socialism tătar" și întoarcere la barbarie.

[200] Walter Benjamin, „Despre conceptul de istorie", XII, în *Iluminări*, trad. de Catrinel Pleșu, Univers, București, 2000. „[…] și ura, și spiritul de sacrificiu […] sunt inspirate mai curând de imaginea strămoșilor în lanțuri decât de idealul nepoților liberi" (*n. tr.*).

faptul că până și un autor de rangul lui Benjamin a putut fi convins să facă asemenea favoruri filosovietice vizând sanctificarea violenței.

Dacă vrem să aflăm în schimb ce se întâmplă când suprainterpretarea trece cu surle și trâmbițe de pragul indecenței, găsim, începând cu anii '20, o sumedenie de exemple – nu în ultimul rând în tabăra teologilor. De exemplu, la Paul Tillich, care s-a crezut destul de inspirat pentru a îndrăzni să afirme că decizia în favoarea socialismului poate fi, într-o perioadă anume, echivalentă cu decizia în favoarea împărăției cerurilor. Acea „perioadă anume" a fost identică, pentru Tillich, cu era de după moartea lui Lenin: în *anno domini* 1932, acest protestant german dispus să ia decizii s-a văzut chemat să înțeleagă și să aprobe *kairos*-ul lui Stalin.

Faptul că Duhul Sfânt, atunci când suflă liber, atinge uneori viteze mari e un fenomen bine documentat în istoria religiei. Corifeul paracletic Eugen Rosenstock-Huessy a avut însă onoarea să demonstreze cum poate Duhul Sfânt să livreze uragane la cerere atunci când a povestit, fără să stea prea mult pe gânduri, istoria Europei ca epopee a Duhului Sfânt devenit creator prin revoluții. În anul 1951, acest teolog laic fosforescent a considerat oportun să peroreze despre Uniunea Sovietică: „Rusia ne recreează și ne revoluționează, căci istoria creației omului continuă acolo […] la Moscova sălășluiesc noii papi dogmatici ai mântuirii vieții noastre."[201] Asemenea afirmații ni se vor părea mai plauzibile dacă ne amintim că interpreții iluminați continuă să-și revendice chiar și în cele mai dificile condiții privilegiul de a explica în amănunt istoria universală ca istorie a mântuirii. Observatorii profani ai acestor victorii contra veridicității ajung la concluzia că teologia și acrobația au, probabil, o rădăcină comună.

A Treia Internațională, înființată în 1919, s-a prezentat din capul locului ca organ executiv al leninismului, arogându-și dreptul de a „strânge laolaltă partidele cu adevărat revoluționare ale proletariatului mondial". Ea pretindea să creeze, cu ajutorul sovietelor, „un aparat

[201] Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers, 1987, p. 527.

specific“ pentru proletariat, capabil să înlocuiască statul burghez. A apărut astfel pe scena lumii un sistem al catolicismului proletar în toată puterea cuvântului. Raportul dintre partid și soviete era inspirat, fără niciun echivoc, de raportul dintre Biserica Romană și diecezele ei locale. După câțiva ani s-a dovedit însă că, din proclamațiile sonore ale *Manifestului Internaționalei Comuniste către proletariatul din întreaga lume* (6 martie 1919), nu rămăsese decât promisiunea că luptele vor continua pe o perioadă nedefinită. Chiar și conceptul de armată a sovietelor, proclamată în manifest, s-a volatilizat în scurt timp, făcând loc unui aparat militar convențional în mâinile conducerii monologice a partidului.

Prezentându-se ca „internațională a faptei“, Cominternul a ridicat insistent pretenția de a strânge într-o bancă mondială a mâniei potențialele de disidență risipite ale „maselor“ proletare. Această bancă urma să le promită clienților ei că va investi capitalul thymotic în proiecte revoluționare, pentru a-l valorifica în sensul unui proiect mondial literalmente catolic, formulat „pe măsura întregului“. Succesele băncii ar fi trebuit să se manifeste în formarea unui proletariat mândru și în ameliorarea globală a condițiilor sale de viață – în măsura în care câștigurile reale obținute din plasamentele thymotice ale „maselor“ apar în transformarea impulsurilor mânioase în mândrie și în afirmare de sine. Nu e nevoie să explicăm aici în detaliu de ce lucrurile s-au întâmplat altfel. Se știe că Lenin se bizuise pe speranța că revoluția din Rusia va acționa în scurt timp ca un semnal declanșator pentru mișcări ce vor converge spre o revoluție mondială și că acest efect se va exercita mai ales asupra proletariatului german, al cărui comportament, credea el, avea să joace un rol-cheie. Această apreciere conținea un nucleu pe jumătate realist: într-adevăr, existau mari potențiale de protest în emisfera occidentală, iar problema germană avea, indiscutabil, o semnificație decisivă. Cu toate acestea, energiile disidente au luat mai curând forma unor mișcări de colectare național-revoluționare, mai ales în Italia lui Mussolini și în zona de extremă dreaptă a nefericitei Republici de la Weimar – iar asta din motive lesne de înțeles în lumina analizei psihopolitice.

Turnura teroristă timpurie luată de evenimentele din Rusia demonstrează din capul locului, și cât se poate de clar, că noua bancă centrală nu se putea mulțumi niciodată cu plasamentele reale ale clienților ei. Cum depozitele efective de mânie ale proletariatelor sovietice erau mult prea mici pentru proiectele prevăzute, a trebuit ca activele necesare să fie procurate prin încasări silite de la „masele" uriașe de țărani ai țării. Evident că și aici puteau fi presupuse potențiale copioase de mânie și disidență. Nu exista, în schimb, niciun indiciu că ele ar fi revenit de la sine fondului comunist, de vreme ce interesele săracilor rurali nu prea aveau același numitor cu cele ale muncitorimii marxiste marginale, darămite cu cele ale comisarilor care le dictau ce să facă.

În această situație, banca mondială a mâniei, care suferea de o subcapitalizare masivă, a apelat, prin directorii ei, la o strategie de șantaj pentru a sili „masele" de țărani recalcitranți să-și depună la ea economiile thymotice. Secretul de management al Revoluției Ruse a constat în a procura prin credite obligatorii cantitățile de mânie care lipseau. S-au produs, prin urmare, cantități imense de frică exploatabilă – extorcându-se totodată un simulacru de susținere pentru proiectele politicii revoluționare a mâniei. În acest punct, analogiile dintre politica mântuirii practicată de catolicism și evanghelismul comunist sunt impresionante.

Cea mai mare reușită a Revoluției Ruse ar putea fi faptul că a fost capabilă să obțină cu forța un val larg de aprobare simulată. Acestui efect i se datorează descoperirea că ura de clasă necesară pentru legitimarea politicii revoluționare nu trebuie neapărat să existe în realitate – așa cum nici religia instituționalizată nu presupune mereu credința reală. Acest afect putea să fie la fel de bine produs pe cale artificială: fie prin agitație politică și măsuri de mobilizare, fie prin obținerea forțată a aprobării pentru proiectele combative ale partidului. În loc să o citească în viața culturală contemporană, Jean Baudrillard ar fi putut la fel de bine să-și deducă teoria despre simulacru din comunismul ajuns la cârma statului.

Doar manevrele simulator-mobilizatoare ale conducerii sovietice i-au permis Cominternului să devină viabil în rolul lui de bancă mondială a mâniei. Ținând cont că aprobarea acțiunilor desfășurate de

banca mondială a mâniei a fost extorcată în masă prin șantaj, era *a priori* evident că plasamentele nu aveau să se mai întoarcă la clienți; fructele mâniei – în realitate, fructe ale fricii de politicienii mâniei – urmau a fi utilizate, după cum se știe, pentru crearea unui sistem capitalist de stat ce trebuia să amâne *sine die*, adică pentru totdeauna, redistribuirea dividendelor sale.

Cum obținerea aprobării prin intimidare nu putea să susțină, de una singură, dictatura sovietică în curs de dezvoltare, s-a dovedit că era indispensabil să se creeze un catalog de imagini pozitive, în care cei atrași, inițial, doar pasiv de revoluție erau invitați să-și investească propriile ambiții și fantasme. Regizorii psihopoliticii bolșevice au abordat această sarcină nu fără un anumit simț al realităților thymotice. Pentru a produce cantitatea necesară de mândrie colectivă, ei au activat câteva dintre cele mai eficace idealuri mitice ale timpurilor moderne: în primul rând, complexul lui Prometeu, definitoriu dintotdeauna pentru ambianța tehnofilă a modernității, apoi mândria inspirată de marile realizări ale tehnicii sovietice și ale urbanismului produs de ea – să ne amintim de cultul metroului moscovit –, în cele din urmă figura atletului, care apără, prin performanțele lui, onoarea colectivității. Ideologia sovietică a dus atât de departe transformarea performanței industriale în sport, încât, în cazul muncitorilor stahanoviști de tristă amintire – acești halterofili ai sarcinii de plan –, figura proletarului s-a confundat cu cea a învingătorului dintr-o competiție sportivă pe stadion. Cu toate acestea, mândria aţâţată artificial a comsomoliștilor – membrii organizației de tineret subordonate lui Stalin, care se înrolau voluntar în bătălia pentru producție – nu puteau face uitată complet sărăcia în care trăiau oamenii. Susceptibilitatea funcționarilor față de orice critică trăda instabilitatea situației. Uneori era de ajuns o frază aparent inofensivă și obiectiv exactă – de exemplu, afirmația că pantofii sovietici erau de proastă calitate – pentru ca individul care o pronunțase să fie trimis într-unul din nenumăratele lagăre disciplinare.

Caracteristica decisivă a noii economii a afectelor consta în a-i constrânge pe clienți la fidelitate față de institutul de colectare. Orice opoziție fiind deja eliminată, clienții nu mai puteau să-și retragă depunerile de mânie de la partid și să le transfere la altă întreprindere. Dacă

banca ar fi rambursat creditele de frică și le-ar fi permis astfel clienților ei libera decizie, investitorii sovietici și-ar fi retras cât mai repede posibil depozitele de la institutele comuniste. Dar o asemenea închidere a conturilor ar fi însemnat despărțirea de partid – cu urmări corespunzătoare. Această confiscare forțată a investitorilor de către sistemul revoluționar de fidelizare a clienților poate fi desemnată, în mod nu tocmai neadecvat, prin „totalitarism", un concept altfel discutabil. Totalitară este retrometamorfozarea clientului în iobag al întreprinderii.

După toate acestea, se înțelege de ce Teroarea Roșie nu a fost niciodată un simplu rău inevitabil al „perioadei de tranziție" – indiferent dacă aceasta din urmă era concepută ca episod sau ca epocă. Din motive principiale, regimul sovietic avea nevoie de regenerarea constantă a terorii. Fără confiscarea potențialelor thymotice ale celor mai largi straturi sociale, cadrele bolșevice n-ar fi putut rămâne la putere nici o jumătate de an. De aceea, nu putem în niciun caz să facem răspunzător de succesul liniei rigide numai caracterul inflexibil al lui Lenin, oricât de numeroase ar fi dovezile, aduse de martori și de victime, cu privire la intoleranța ieșită din comun ce-l caracteriza pe conducătorul partidului și al revoluției. În realitate, reprimarea oricărei opoziții era o pură necesitate funcțională dacă partidul nu voia să renunțe la pretenția de a reprezenta în exclusivitate energiile thymotice ale „maselor" în domeniul său de putere. Propria imagine de sine obliga partidul să reprezinte întregul adevăr despre „societate" în fața „societății" înseși; sub acest aspect, partidul era comparabil cu un al doilea catolicism. De aceea, colapsul sistemului comunist a devenit iminent atunci când autohipnoza lui universalistă a început să slăbească. Câtă vreme s-a menținut la putere, acest sistem a fost nevoit să confiște toate mijloacele de exprimare a respectului de sine – și, cum există o legătură evidentă între proprietate și respectul de sine, distrugerea proprietății era cea mai sigură metodă de a-i umili pe tovarășii imperiului sovietic. Dacă sistemul voia să-și exercite puterea cu succes, nu mai trebuia să existe în țară niciun nucleu non-bolșevic de articulare a *thymos*-ului. Pentru a impune monopolul bancar al comunismului asupra posesiunilor de mânie, mândrie și disidență ale populației dominate de el, era absolut

necesar ca monopoliștii să le blocheze indivizilor și grupurilor orice acces la sursele alternative ale stimei de sine.[202]

Urmările pe termen lung ale acestor exproprieri psihice mai sunt și azi, după decenii de dezgheț și de desovietizare, prezente în atmosfera universului postcomunist. În urma practicii unui despotism de profunzime, caracterizat prin exproprierea mâniei, prin strivirea mândriei și prin distrugerea opoziției de-a lungul mai multor generații, a luat naștere, în domeniul de putere al leninismului și al stalinismului, un climat al înjosirii atotvătămătoare, sugerând diagnosticele sumbre ale lui Oswald Spengler cu privire la masele de felahi produse de civilizațiile consumate. Realitatea cotidiană a acestui climat era resemnarea populară. Oamenii îndurau regimul politic ca pe un adaos malign al destinului la înfricoșătoarele ierni ruse. Dacă am vrea să explicăm climatul sovietic prin contribuțiile a diverși activiști, am întâlni, printre alții, o figură de funcționar ca Lazar Kaganovici, una dintre cele mai monstruoase creaturi ale lui Stalin, despre care se știe că le cerea cu insistență solemnă revoluționarilor să-și abandoneze respectul de sine și sensibilitatea.[203] În această atmosferă, poporul rus s-a transformat într-o colectivitate de mistici pasivi, cărora statul le-a ușurat abandonul de sine. Într-un dialog autobiografic cu Boris Groys, artistul Ilia Kabakov a evocat ambianța predominantă a societății ruse dinainte și de după moartea lui Stalin: „[…] puterea sovietică a fost suportată ca un viscol, ca o catastrofă climatică.“ „Oricât de coșmarescă era viața pe care o duceam atunci, aveam sentimentul plăcut că toți trăiau așa […].“[204]

---

[202] Cu câtăva vreme înainte de discursul lui epocal, ținut cu ocazia celui de-al XX-lea congres al PCUS, despre crimele lui Stalin și despre ravagiile produse de cultul personalității, Nikita Hrușciov făcuse deja o afirmație remarcabilă: „Am irosit în întregime capitalul de încredere pe care poporul îl acordă Partidului. Nu putem exploata la nesfârșit încrederea poporului“ (*apud* Aleksandr Iakovlev, *Ein Jahrhundert der Gewalt in Russland*, op. cit., p. 31). Vom încerca să clarificăm în acest eseu despre ce capital era vorba în realitate.

[203] *Cf.* Robert Conquest, *Marea teroare. O reevaluare*, op. cit., p. 26.

[204] Ilia Kabakov și Boris Groys, *Die Kunst des Fliehens. Dialoge über die Angst, das heilige Weiß und den sowjetischen Müll*, München și Viena, 1991, p. 61.

Din cauza penuriei de resurse psihice și morale, rethymotizarea „societății" postcomuniste se dovedește a fi o întreprindere anevoioasă. Inițial, ea s-a produs numai prin intermediul naționalismului – idee mai degrabă nouă pentru Rusia.[205] Cunoscătorii situației actuale relatează că, în prezent, „societatea" rusă nu e pradă, așa cum am putea bănui, consumismului nelimitat, ci s-a consacrat unui *bellum omnium contra omnes* cotidian. Întoarcerea la un stil de viață autoafirmativ are loc mai curând ca *mobbing* generalizat. Această constatare permite un pronostic favorabil. Într-o țară în care oamenii și-au pierdut respectul față de ceilalți pentru că fiecare i-a văzut pe toți ceilalți în situații degradante, înflorirea unei josnicii robuste a tuturor împotriva tuturor ar putea fi un semn de însănătoșire.

[205] *Cf.* Boris Groys, *Die Erfindung Russlands*, München, 1995, pp. 14 și urm.

Procurarea mâniei prin împrumuturi de război

Reflecțiile precedente au arătat de ce proiectul de revoluție al lui Lenin a fost marcat de un deficit masiv de capital thymotic. Caracterul inevitabil al acestui deficit a rezultat din situația istorică. Ce-i drept, în jurul anului 1917, afectele antițariste nu erau în minoritate; de asemenea, putem presupune că exista un mare rezervor de aspirații în direcția democrației, a autogestiunii, a libertății de mișcare și a distribuirii pământurilor; și totuși, aceste tendințe, ușor de suscitat și de consolidat, erau departe de a se armoniza cu conceptele de dezvoltare forțate ale capitalismului de stat, așa cum le definea teoria leninistă a perioadei de tranziție. În termenii folosiți de *insider*-ii Revoluției, această constatare a fost confirmată prin referirea la „conștiința de clasă" încă absentă. În mod evident, Lenin nu putea fi străin de această situație. De aceea, de dragul coerenței viziunilor sale, el avea nevoie urgentă de o revoluție proletară în Germania, de la care aștepta să majoreze capitalul de bază rus, complet insuficient. Întrucât această revoluție n-a mai avut loc, iar începuturile ei, și așa slabe, și-au pierdut complet suflul după ce conducătorii Ligii Spartachiste au fost asasinați, necesitatea unor mobilizări alternative ale *thymos*-ului în Rusia a devenit acută.

Am subliniat deja rolul constitutiv al terorii în obținerea unui larg consens privind obiectivele Revoluției. Ea avea să fie completată curând de un front al revoluției culturale: pe acest front se duceau lupte pentru producerea în masă a atitudinilor dorite, printr-o foarte intensă propagandă, care a fost posibilă prin monopolizarea educației cu ajutorul profesorilor și al programelor de îndoctrinare bolșevică. Aceste campanii au coincis cu înflorirea avangardei artistice ruse, al cărei avânt a fost curmat abia de noua strategie culturală rigidă, pusă în practică după ce Stalin a preluat puterea. Și mai plină de consecințe

a fost crearea unor colectivități de stres solidare și pregătite de luptă (*Kampfstresskollektive*), care, prin prisma unei percepții comune asupra dușmanului, au atins nivelul dorit de omogenizare thymotică.

În lumina logicii psihopolitice, se poate afirma fără exagerare că în primii ei ani Revoluția Rusă a fost salvată de contrarevoluție – tot așa cum triumful Revoluției Chineze s-a datorat în cele din urmă japonezilor, care, în urma invaziei lor, au creat în China, între 1937 și 1945, premisele ce au permis slabelor rezerve comuniste să profite de afluxul masiv de impulsuri național-patriotice. După victoria trupelor sale, Mao Zedong n-a făcut un secret din faptul că, fără agresiunea japoneză, comunismul chinez n-ar fi avut nicio șansă. El avea destul umor încât să le explice vizitatorilor japonezi că, din acest motiv, poporul chinez purta recunoștință veșnică țării lor.

Acest gen de observații confirmă bănuiala că realpolitica thymotică urmează și ea legi cât se poate de specifice. Directorii noii bănci mondiale erau condamnați să-și caute susținerea acolo unde aceasta – din motive legate de biologia stresului și de dinamica culturală – era cel mai ușor de găsit: la sursele de mândrie, de mânie și de autoafirmare ale comunităților de luptă sintetizate la nivel național. De aceea, a fost necesar de la bun început să se lărgească baza de capital a băncii mondiale a mâniei – pe lângă împrumuturile de frică, obținute prin teroare – prin mobilizarea thymoticii patriotice. Nu întâmplător, Lenin obișnuia să evoce imaginea Rusiei ca „fortăreață asediată". Deși experimentul sovietic a avut loc într-un orizont postnațional, ideea despre patria amenințată a fost o matrice indispensabilă pentru producerea energiilor de luptă. Cu toate acestea, conceptul de patrie a fost interpretat mereu și în perspective internaționaliste, întrucât Uniunea Sovietică, „patria tuturor muncitorilor", constituia un corp hibrid care îngloba în același timp un teritoriu și o idee. Funestul concept de „socialism într-o singură țară" n-a oferit doar o soluție provizorie în fața amânării persistente a revoluției mondiale. El conținea și o concesie: rezervele thymotice atât de necesare nu puteau fi extrase decât de la o colectivitate de stres pregătită de luptă și pusă într-o situație de amenințare acută.

E adevărat că lupta contra dușmanului național deține dintotdeauna un mare avantaj de plauzibilitate. Toate experiențele istorice arată

că, în situații critice, ea se prezintă întrucâtva drept naturală și inevitabilă. Karl Marx a știut cel mai bine acest lucru atunci când a remarcat sever, referindu-se la aventurismul politic al comunarzilor parizieni (care, în plin război cu Prusia, puneau la cale un puci contra guvernului burghez al Franței):

> „Orice tentativă de a da jos noul guvern, în condițiile în care dușmanul aproape că bate la porțile Parisului, ar fi o neghiobie deznădăjduită. Muncitorii francezi trebuie să-și facă datoria de cetățeni […].“[206]

Dincolo de asta, și un război civil poate să suscite motivații extreme dacă frontul e demarcat suficient de clar, din punct de vedere moral, contra dușmanilor din interior. De vreme ce, după sfârșitul războiului civil, începând din 1921, bolșevicii n-au mai dispus de un dușman suficient de externalizabil, au fost nevoiți să-și convertească intern împrumuturile thymotice de război și să deschidă un nou front în spiritul mobilizării pure.

Cu această operațiune a început cel mai sumbru capitol din istoria tenebroasă a afacerilor revoluționare ale mâniei. Vorbim aici despre devierea cu bună știință a „mâniei maselor“ contra țăranilor mai înstăriți ai Uniunii Sovietice, în special a celor din Ucraina, care au cunoscut o faimă tristă sub numele de culaci. Ei reprezintă încă cea mai numeroasă colectivitate de victime ale genocidului din istoria omenirii și e totodată un grup de victime foarte puțin în măsură să se apere de uitarea nedreptății ce i-a fost făcută.

Potrivit doctrinei marxiste, conducerea sovietică avea datoria să vadă în țărănimea țării o clasă productivă, analoagă parțial proletariatului. Întrucât aparținea unui univers preindustrial, ea constituia totuși o categorie de falși producători, care, cu certitudine, erau condamnați istoric să dispară. Țăranii Rusiei și ai statelor sovietice au ajuns deci încă de timpuriu, sub aspect dublu, în vizorul revoluționarilor: pe de

[206] Marx, Engels, *Werke*, vol. 17, Berlin, 1973, p. 277 – afirmație care nu l-a împiedicat pe Marx să susțină contrariul la scurt timp după aceea și să-i celebreze, pe tonul cel mai entuziast, pe actorii Comunei din Paris, care fusese un eșec.

o parte, ca întrupare a unei scandaloase rămâneri în urmă ce nu putea fi eliminată decât prin măsuri de modernizare forțată; pe de altă parte, ca producători ai alimentelor față de care elementele revoluționare au ridicat pretenții încă din prima zi a tulburărilor. Lenin însuși a dat tonul brutalității în materie de politică a culacilor, punându-i pe țăranii independenți în prima linie a „claselor" ce trebuiau lichidate, alături de burghezie, de cler („cu cât vom împușca mai mulți reprezentanți ai preoțimii, cu atât va fi mai bine") și de reformatorii menșevici. Numai întoarcerea, decretată între timp, la compromisuri ținând de economia monetară (în cadrul Noii Politici Economice de după 1921) avea să aducă o ușurare temporară pentru cele mai multe dintre grupurile amintite aici.

Această ușurare a luat sfârșit definitiv când, în jurul anului 1930, Stalin a întors cârma spre o pură economie dirijată. De atunci, „distrugerea țărănimii în calitate de clasă" a urcat pe primul loc în agenda politică revoluționară. Cum marxismul obișnuit nu oferea motive pentru luarea de măsuri represive contra țărănimii ca atare, Stalin a fost nevoit, preluând directivele lui Lenin, să extindă atât de mult schema luptei dintre burghezie și proletariat, încât a inclus în ea o luptă de clasă specială și neprevăzută: cea dintre straturile mai sărace și cele nu atât de sărace, în parte chiar înstărite ale populației rurale. Acestea din urmă au avut dintr-odată onoarea suspectă de a fi proclamate substitute ale burgheziei care fusese eliminată – ba chiar reprezentante ale „capitalismului în agricultură". În consecință, noua mobilizare a fost dirijată contra acelor țărani care, în mijlocul dezastrului economic general (între 1917 și 1921, numărul persoanelor moarte de inaniție în imperiul lui Lenin depășise cinci milioane), erau încă mai mult sau mai puțin capabili să se gospodărească eficient. E de înțeles că acești „țărani înstăriți" n-au dat dovadă de prea mult entuziasm atunci când funcționarii statului sovietic le-au confiscat recoltele. Ezitarea lor de a-și preda bazele propriei existențe a fost considerată sabotaj și pedepsită corespunzător. Funesta colectivizare a agriculturii sub Stalin a urmărit să simplifice confiscarea recoltelor și, pentru a-și atinge scopul, a început chiar de la producție.

„Deculacizarea“ de la începutul anilor ’30 – care a costat, numai în iarna foametei dintre 1932 și 1933, viețile a până la opt milioane de oameni – a marcat o cezură psihopolitică în conduita comercială a celor care guvernau banca mâniei. Pentru a fi realizată, nu s-a făcut apel doar la acele afecte care jucaseră un rol la începutul transformărilor din 1917: ura antițaristă, răspândită în straturi largi ale populației, mânia muncitorilor contra burgheziei marginale, idealismul moral al oamenilor cultivați și afectul patriotic al masei de țărani. Prin politica dusă de Stalin în chestiunea culacilor începând din 1930 – și care a culminat cu deportări exterministe și cu un adevărat genocid pus în practică prin decizii de înfometare –, părțile întunecate ale *thymos*-ului popular (resentimentul, invidia, nevoia de a umili oameni cu o situație mai bună aparentă sau reală) s-au impus ca forțe motrice decisive pentru regulamentul interior al întreprinderii revoluționare.

Dacă suntem îndreptățiți să relatăm istoria evenimentelor din Uniunea Sovietică sub formă de dramă a inocenței pierdute a revoluției, devierea urii asupra țăranilor mai înstăriți, iar din 1934 și asupra așanumiților țărani de mijloc (care dețineau până la două vaci) marchează, în URSS-ul stalinizat, trecerea la o psihopolitică deschisă a energiilor murdare. În cursul punerii ei în aplicare, „clasa“ celor pe jumătate înfometați a fost trimisă la luptă contra „clasei“ celor care mai reușeau, cu chiu, cu vai, să se hrănească – sub pretextul că aceasta ar fi fost cea mai actuală formă a luptei revoluționare în patria proletariatului mondial. Stalin însuși a oferit justificarea prezentând – călare pe mătura de vrăjitoare a iluminării individuale – o nouă „analiză de clasă“: potrivit ei, în numele clasicilor marxismului, se putea face apel la sprijinul popular pentru „lichidarea culăcimii în calitate de clasă“. Culac sau „țăran înstărit“ era considerat cel care producea suficient încât să-și hrănească familia și câțiva argați – uneori cu excedente ce puteau fi vândute la târgurile săptămânale sau în comerțul orășenesc. Această nedreptate făcută maselor lucrătoare nu trebuia să rămână nepedepsită în viitor. Pentru ca ea să fie răzbunată, s-a demonstrat de ce era capabil „terorismul într-o singură țară“[207].

[207] În ceea ce privește figura „terorii într-o singură țară“, *cf.* Arno Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, 2000, p. 13 și pp. 607-701.

Lecția neînțeleasă a acestor procese s-a disimulat în extinderea arbitrară a conceptului de luptă de clasă. Dintr-odată nu mai era vorba de a spune că epoca burgheziei a „simplificat" contradicțiile de clasă, transformându-le în opoziția clară dintre burghezie și proletariat, așa cum statuase *Manifestul comunist*. După ce Stalin i-a ridicat pe culaci la rangul de „clasă", aplicându-le predicatul „contrarevoluționari", această clasă a fost destinată peste noapte lichidării, ca înlocuitoare a unei burghezii aproape inexistente și eliminate peste noapte. De atunci înainte, pentru toți cei dispuși să înțeleagă, a devenit evident că orice „analiză de clasă" presupune virtual demarcarea granițelor de-a lungul cărora lichidatorii li se opun celor ce trebuie lichidați. Mao Zedong a produs și el o nouă „analiză de clasă" atunci când, în timpul Marii Revoluții Culturale, a instigat tineretul chinez împotriva „clasei" bătrânilor.

Să observăm totuși că aici nu e vorba doar de rafinamente terminologice. Cei care continuă să vorbească despre clase după Stalin și Mao spun ceva despre ansamblurile formate din torționari și, respectiv, din victime într-un genocid (de clasă) potențial sau actual. „Clasa" – marxiștii mai inteligenți au știut-o dintotdeauna – nu este decât în mod superficial un concept descriptiv al sociologiei. De fapt, el are o realitate esențialmente strategică, deoarece conținutul lui nu se materializează decât prin formarea unei colectivități de luptă (a unei entități de cooperare în condiții de stres maximal, formate după criterii confesionale sau ideologice[208]). Cine îl utilizează afirmativ, și *eo ipso* performativ, emite o judecată despre cine are dreptul să elimine pe cine și sub ce pretext.[209] Publicul n-a înțeles încă pe deplin prioritatea pe care

---

[208] *Cf.* Heiner Mühlmann, *MSC. Maximal Stress Cooperation. The Driving Force of Cultures*, Viena și New York, 2005.

[209] De aceea, Antonio Negri nu ajunge în mod inofensiv – în *Multitude*, op. cit. – la concluzia că, pe lângă frontul primar al muncii și al capitalului, mai există „un număr potențial nelimitat de clase". Nici reducerea postsocialistă a fronturilor postmoderne la opoziția dintre săraci și bogați, considerați drept „clase", n-ar fi lipsită de riscuri. În contextul terorii comuniste, trebuie să ne întrebăm dacă nu există cumva și în discursurile actuale noi colectivități de luptă ce au primit un mandat ocult în vederea unor acțiuni sângeroase.

a avut-o clasismul asupra rasismului în provocarea energiilor genocidare de-a lungul secolului XX.

Ceea ce conferă o semnificație neliniștitoare proceselor declanșate de improvizațiile lui Stalin este lejeritatea cu care conducătorii Partidului Comunist sovietic au reușit să inculce unui număr foarte mare de participanți la acest joc malign o adevărată beție a ranchiunei, care i-a făcut pe cei atinși de ea susceptibili să îndeplinească funcția de complici în eliminarea „claselor" devalorizate. Cercetarea a oferit informații în abundență despre motivațiile complicilor voluntari ai lui Hitler; cât privește armatele de complici ai lui Stalin, acestea se ascund în catacombele istoriei. Într-adevăr, excesele genocidare comise în numele clasei au revelat în ce grad înalt „legătura socială" invocată de sociologi e întotdeauna urzită și din ura care-i leagă pe cei defavorizați de cei privilegiați în mod aparent sau real. Acolo unde invidia își pune veșmântul dreptății sociale, se activează o plăcere a înjosirii ce reprezintă deja jumătatea distrugerii.

Sistemul bolșevic nu și-ar mai fi revenit niciodată după această dezonoare – pe care nici măcar procesele de la Moscova n-au întrecut-o – dacă stalinismul n-ar fi fost salvat de războiul adus de Hitler în Uniunea Sovietică. Furia idealizării ce se manifesta la agenții și simpatizanții lui n-ar fi fost niciodată de ajuns pentru a compensa aceste zone de umbră ale experimentului comunist în ansamblul lui dacă în țară s-ar fi difuzat la timp informații adecvate cu privire la ceea ce se întâmpla. Imperativul antihitlerist al acelor ani a făcut să se impună interesul de a ignora atrocitățile stalinismului – nepăsare întâlnită, nu în ultimul rând, la unii partizani și simpatizanți occidentali, care, prin atitudinea lor îndârjită, s-au imunizat contra faptelor. Pentru mulți membri ai Noii Stângi din Occident, această fază a obnubilării voluntare avea să dureze până la „șocul Soljenițîn" din 1974. A fost nevoie să apară *Arhipelagul Gulag* și textele „noilor filozofi" ca să se impună o optică modificată, deși unii purtători de cuvânt, nu tocmai puțini, ai militantismului etern s-au mulțumit chiar și atunci să-și modernizeze carapacea propriei ignoranțe.

După 22 iunie 1941, lupta defensivă a rușilor contra invadatorilor germani a oferit încă o dovadă că provocarea *thymos*-ului național e

capabilă să dezlănțuie cele mai puternice energii de luptă și de cooperare în sânul unei colectivități agresate, chiar și atunci când aceasta tocmai a suferit cele mai profunde umilințe pe frontul intern – și poate mai ales atunci, câtă vreme războiul dintre națiuni poate să determine o anumită însănătoșire după dezonorarea ideologică. A fost deci corect ca, în prima fază, propaganda lui Stalin să desemneze lupta cu armatele lui Hitler drept „Marele Război Patriotic" – prin analogie intenționată cu „Războiul Patriotic" dus de ruși în 1812 contra lui Napoleon. Ironia amară a istoriei a ieșit la iveală abia când, odată câștigată lupta, eroismul și spiritul de sacrificiu de care au dat dovadă poporul rus și popoarele aliate acestuia au fost trecute în contul „antifascismului".

Întrucât, așa cum a explicat Boris Groys, comunismul ca putere mobilizatoare a evoluat dintru început exclusiv în mediul limbajului[210], nu e de mirare că și în acest punct succesele sale s-au materializat cu precădere prin impunerea unui regim strategic de limbaj. Din motive lesne de înțeles, aceste succese au depășit cu mult sfera dictatelor sovietice. Ingenioasa punere în scenă a fascismului de stânga drept antifascism a devenit, în toată zona de influență a stalinismului și, dincolo de ea, în sânul Noii Stângi, jocul de limbaj predominant al epocii postbelice – cu efecte de durată ce pot fi urmărite până în zilele noastre în subculturile disidente ale Occidentului, în special în Franța și în Italia. Nu exagerăm desemnând fuga stângii radicale în „antifascism" drept cea mai reușită manevră a secolului XX în materie de politică a limbajului. Premisele ei arată limpede că a fost și a rămas sursa unor confuzii cât se poate de bine-venite.

Continuarea jocului de către stânga occidentală după 1945 a fost determinată în primul rând de nevoia unei autoamnistieri globale. Așa-numitul travaliu de elucidare a trecutului (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) și căutarea „surselor" fascismului au rămas subordonate acestui imperativ – în timp ce întoarcerea la contribuția inițială a lui Lenin a fost blocată din capul locului printr-un tabu de gândire. Nu e greu de explicat de ce avea nevoie stânga de o asemenea grațiere. Ținând cont de bilanțul devastator al stalinismului, ea s-a văzut nevoită

[210] *Cf.* Boris Groys, *Post-scriptumul comunist*, op. cit.

să mușamalizeze, să scuze și să relativizeze nenumărate greșeli, ratări și iluzii. Tovarășii de drum bine intenționați știau lucruri pe care nu voiau să le știe și despre care au pretins că nu știu nimic în momentul critic. (Sartre, de exemplu, era informat în legătură cu cele peste zece milioane de prizonieri din lagărele sovietice și a tăcut ca să nu părăsească frontul antifasciștilor.) Cooperarea lor mereu discutabilă cu manipulatorii de la Moscova, orbirea pe care și-au impus-o în fața primelor semne și a proporțiilor crescânde ale Terorii Roșii, statutul lor de simpatizanți cu ochelari de cal ai cauzei comuniste de mult și profund compromise, atât în teorie, cât și în practică – toate acestea aveau nevoie urgentă de înțelegere, de transfigurare și de iertare. Cum era firesc, absoluțiunea trebuia să vină de la propriii oameni și din propriul fond intelectual, căci lipseau instanțele independente ce ar fi fost în măsură să acorde iertarea.

Nu se poate afirma că extrema stângă europeană s-ar fi menajat după Al Doilea Război Mondial. Cuprinsă de un profund sentiment de autocompătimire, ea a escaladat înălțimile ametitoare ale generozității. Făcând mereu paradă de antifascismul ei, a revendicat, dincolo de legitimitatea istorică fundamentală (intențiile au fost totuși nobile), dreptul de a continua acolo unde se opriseră revoluționarii de dinainte de Stalin. A fost inventată o matematică morală superioară, potrivit căreia nu poate fi socotit nevinovat decât cine dovedește că altcineva a săvârșit crime și mai mari decât el. Asemenea calcule l-au ridicat pe Hitler, în ochii multora, la rangul de salvator al conștiinței. Pentru a deturna atenția de la afinitățile propriilor angajamente cu premisele ideologice ale celor mai vaste operațiuni de exterminare din istoria umanității, extrema stângă europeană a înscenat procese-spectacol la tribunalul istoriei ideilor, procese în care totul convergea spre caporalul războiului mondial, omul care pusese capăt Occidentului. Mulțumită unor forme disproporționate de critică a culturii – de exemplu, ideea de a căuta originile Auschwitzului în gândirea lui Luther și a lui Platon sau criminalizarea civilizației occidentale în întregul ei – s-a încercat ștergerea urmelor ce dovedeau cât de aproape fusese stânga europeană însăși de un sistem bazat pe genocidul de clasă.

Redistribuirea inteligentă a rușinii nu și-a ratat efectul. S-a ajuns într-adevăr până în punctul în care aproape orice critică la comunism era denunțată ca „anticomunism", iar acesta din urmă ca prelungire a fascismului cu mijloace liberale. Dacă după 1945 n-au mai existat într-adevăr exfasciști declarați, n-au lipsit, în schimb, paleostaliniștii, excomuniștii, comuniștii alternativi și inocenții radicali din aripile extreme, care-și țineau capul sus ca și cum crimele lui Lenin, Stalin, Mao, Ceaușescu, Pol Pot și ale altor lideri comuniști ar fi fost comise pe planeta Pluto. Analiza thymotică ne ajută să înțelegem aceste fenomene. Aceiași oameni care sunt, din motive întemeiate, prea mândri pentru realitate – *on a raison de se révolter* – sunt uneori, din motive mai puțin întemeiate, prea mândri pentru adevăr.

Maoismul: despre psihopolitica furiei pure

Maoismul le-a oferit o dublă dezmințire celor care credeau că dirijarea energiilor thymotice de către managementul stalinist al mâniei atinsese un grad de sânge rece imposibil de depășit în domeniul realpoliticii. Prima lecție stă în inventarea, accelerată de Mao Zedong, a unui nou tip de gherilă, care s-a afirmat în perioada războaielor civile dintre 1927 și 1945 și care a servit drept sursă de inspirație pentru numeroase „armate de eliberare" din Lumea a Treia; a doua lecție e dată de funesta Revoluția Culturală din anii '60, în cursul căreia, ne aducem aminte, o răbufnire de ură a tinerilor fanatizați împotriva vechii generații de reprezentanți ai culturii a luat locul luptei dintre clasele sociale. Ceea ce a definit de la bun început politica lui Mao a fost înlocuirea metodică a energiilor revoluționare absente cu o furie colectivă provocată și instrumentată de conducerea politico-militară.

Mao Zedong își datorează faima în primul rând realizărilor lui uluitoare în calitate de cap strategic al războiului civil de douăzeci și cinci de ani, în care părțile combatante urmăreau să preia puterea în China postfeudală. Protagoniștii acestei lupte epice, Kuomintangul și comuniștii, au cooperat inițial între 1924 și 1927, apoi, din nou, între 1937 și 1945. În prima fază, a fost vorba de o intervenție comună contra comandanților supremi din provinciile țării, în a doua, de lupta contra invadatorilor japonezi. Din 1927 până în 1937 și din 1945 până în 1949, aceștia s-au aflat – pe jumătate aparent, pe jumătate real – pe poziții contrare, luptând cu îndârjire unii împotriva celorlalți. Anii de ucenicie ai lui Mao începuseră în rezistența trupelor comuniste contra autocrației generalului național-revoluționar Chiang Kai-Shek, care, după faimoasa lovitură dată în martie 1927, la Shanghai, împotriva comuniștilor aliați cu el până atunci, acaparase în întregime puterea.

În romanul *Condiția umană* din 1933, André Malraux a ales drept cadru general asaltul combatanților din Kuomintang asupra comuniștilor de la Shanghai, pentru a descrie o scenă mustind de ură și de disperare activă. Pe acest fundal, s-a profilat ideea angajamentului absurd, care, în varianta ei sartriană de după 1945, avea să-și arunce umbra asupra inteligheției europene.

Intuițiile strategice ale lui Mao Zedong au pornit de la constatarea că mânia antifeudală difuză a „maselor" de țărani chinezi nu constituia decât o bază insuficientă pentru mobilizarea acelor trupe ascetice și eroice de care avea el nevoie. Cum pentru Mao nu putea fi vorba niciodată de organizarea unei mișcări a proletariatului industrial – în această privință, China era și mai subdezvoltată decât Rusia anului 1917 –, el s-a confruntat încă de timpuriu cu o problemă: cum se poate construi o mașină de război eficientă numai cu energii țărănești? Soluția a constat în schițarea unei doctrine despre gherilă pornind de la lupta unor mici trupe mobile cu unitățile masive ale puterii de stat. Ea avea la bază un principiu pe cât de simplu, pe atât de eficace: a utiliza puterea superioară a adversarului ca pârghie pentru a-ți intensifica propriile forțe. Mao a observat că brutalitatea aparatului militar de stat condus de Chiang Kai-Shek împinsese mulțimile agitate la un grad de disperare ce le permitea să se apere până la ultimele puteri, pe pământ propriu, contra unor invadatori înarmați, cu condiția să fie dirijate cum se cuvenea.

Trăgând ultimele consecințe din această doctrină, Mao a ajuns la convingerea că, pentru cei slabi, mobilizarea extremei este cheia succesului. Această mobilizare însă nu putea, după cum a spus el pe un ton profesoral, să se producă doar printr-un „război agrar revoluționar". Un război național se preta mult mai bine la marea mobilizare dorită – iar invazia japoneză din 1937 avea să ofere condițiile necesare. Sebastian Haffner a desemnat această turnură semnificativă pentru istoria războiului drept inventare a „gherilei totale" – aluzie clară la proclamarea isterică, de către Goebbels, a „războiului total". Ceea ce a dovedit Mao este pur și simplu faptul că și războiul mic poate fi intensificat până într-acolo încât să-și atingă paroxismul specific.

Într-un comentariu lucid la scrierile de teorie militară ale lui Mao Zedong, Haffner a demonstrat că exploatarea războiului național în folosul gherilei revoluționare a fost inovația epocală a lui Mao. Principiul ei constă în mobilizarea integrală a unor combatanți radicalizați, care se opun unei puteri mult superioare, dar compuse din trupe motivate mediocru. Punctul decisiv este aici decizia fermă a conducătorilor de a bloca în mod continuu orice posibilitate de repliere, în luptă, a propriilor trupe, care erau abandonate astfel unei situații de stres absolut. În felul acesta, războiul urma să fie proiectat, pentru a spune astfel, la nivel molecular. Până și cel mai mic sat atras în război trebuia, potrivit voinței comandanților, să se transforme într-un reactor ce funcționa pe bază de disperare și de spirit de sacrificiu. Deviza lui Mao, în acest sens, era: „Forța Chinei stă în situația ei de ananghie extremă."[211] Războiul popular revoluționar se voia un plebiscit cotidian al propensiunii spre exces. Conducătorul suprem ar fi, așadar, strategul care, în luptă, își dirijează trupele exclusiv spre acele locuri unde furia lor disperată promite victoria.

În timp ce, după Clausewitz, războiul este „un act de violență" destinat a „sili un adversar să îndeplinească voința noastră", Mao pornește de la axioma că războiul nu e decât procedura de „a te menține pe tine însuți și de a distruge dușmanul". Este definiția războiului în epoca biopolitică, pentru care scena lumii e populată exclusiv de complexe vitale concurente. Aici însă, *nota bene*, concurența nu e înțeleasă ca apel la judecata pieței asupra celui mai utilizabil produs, ci ca întrecere în vederea distrugerii pe câmpul de luptă al vitalităților. Mulțumită acestei exacerbări, Mao a găsit o cale de a depăși diletantismul acțiunilor teroriste ale revoluționarilor bakuniști și de a le înlocui cu un exterminism consecvent – cum îl cunoaștem, în rest, numai din ideile despre lupta rasială ale lui Hitler și din punerea lor în aplicare de către statul fascist (sau, la rigoare, din imperativele decimării globale exprimate abia disimulat de Lenin și de Zinoviev).

---

[211] *Cf.* Simon Leys, *Maos neue Kleider. Hinter den Kulissen der Weltmacht China*, München, 1972, p. 22.

Gherilei totale a lui Mao i se asociază o idee de „creștere" care permite celulelor combatante, slabe inițial, să corupă treptat corpul dușmanului, înmulțindu-se pe socoteala lui în mod aproape imperceptibil, dar constant. Am putea vorbi despre un model de război care urmează principiul de evoluție a unui cancer. Strategia lui Mao are deci numeroase puncte în comun cu o oncologie politică. Pentru a relua cuvintele lui Sebastian Haffner: „a depăși dușmanul prin creștere, a-l ucide prin creștere": „iată esența războiului maoist"[212]. Preferința bizară a lui Mao pentru „războiul lung" și nepopular a luat naștere din ideea potrivit căreia celulele revoluționare au nevoie de mult timp ca să-și ducă la bun sfârșit creșterea distructivă într-o țară atât de mare.[213]

Aceste câteva indicații sunt de ajuns pentru a ne face să înțelegem un lucru: Mao Zedong nu a fost marxist în niciun moment al carierei sale, oricât s-a străduit să păstreze aparența corectitudinii revoluționare recurgând la retorica leninistă. Convins de posibilitatea marelui salt al Chinei de la feudalism la comunism, el a procedat mai curând ca un artist conceptual care a vrut să umple spațiul pretins vid al țării lui cu o instalație grandioasă. Și astfel a montat un pandant est-asiatic la „opera de artă totală Stalin" despre care a vorbit Boris Groys când a propus o recontextualizare a avangardismului sovietic.[214] Mao a apărut ca un voluntarist mistic ale cărui convingeri țineau mai curând de o ontologie primitivă a luptei permanente decât de o teorie a evoluției de calibru occidental. Cea mai bună descriere a opiniilor de bază exprimate de conducătorul revoluției chineze ar fi aceea a unei forme frugale de filozofie a naturii, în care motivul bipolarității dă tonul. Pentru a vorbi în termeni tipologici, Mao, fiu de țăran, a fost un neo-presocratic al școlii orientale. El a tradus anumite intuiții taoiste convenționale în jargonul economiei politice, de care însă nu s-a ocupat decât superficial de-a lungul vieții. Nu știa practic nimic despre

---

[212] Sebastian Haffner, *Der neue Krieg*, Berlin, 2000, p. 60.

[213] *Cf.* textul-cheie al lui Mao pe această temă: „Über den langdauernden Krieg" (mai 1938), în Mao Tse Tung, *Vom Kriege. Die kriegswissenschaftlichen Schriften*, cuvânt-înainte de general-maior Heinz Karst, Gütersloh, 1969, pp. 181-278.

[214] *Cf.* Boris Groys, *Stalin – opera de artă totală. Cultura scindată din Uniunea Sovietică* [trad. de Eugenia Bojoga și George State, Idea, Cluj, 2007 – *n. tr.*].

proprietate, industrie, sistemul bancar și cultura citadină. Țăranii se împărțeau, conform învățăturii lui, în trei categorii: mari, mijlocii și mici, ultimii constituind marea majoritate, motiv pentru care aceștia trebuiau luați în stăpânire. Înțelegem parțial de ce un atare amestec de Marx și Lao Zi le-a dat o impresie de profunzime multor observatori și vizitatori. Anumiți exaltați occidentali, cum ar fi tânărul Philippe Sollers – care, de altfel, nu rata prea des ocazia să emită judecăți false –, au văzut în Mao, pur și simplu, incarnarea chineză a lui Hegel. Luând puțină distanță, ne dăm seama totuși că nu era vorba decât de o încrucișare a două tipuri de platitudini, încrucișare ce nu se întâlnește decât la un mare bărbat.

Cât privește banca mondială a mâniei de la Moscova, ea s-a interesat încă de timpuriu de activistul Mao Zedong. Într-o perioadă în care revoluția mondială bătea pasul pe loc în țările industrializate, veștile venite de pe alte fronturi de luptă ale comunismului erau studiate cu maximă atenție – inclusiv cele venite din China, această țară feudală și agrară pradă haosului, care promitea să devină într-un viitor apropiat mai mult o povară decât un sprijin pentru Comintern. Mai degrabă din motive speculative decât din simpatie, Cominternul a încurajat considerabil inițiativele lui Mao, ca și pe cele ale lui Chiang Kai-Shek, căci managerilor moscoviți le plăcea să joace rolul de mânuitori ai păpușilor concurente. Și totuși, Mao n-a încetat, în fond, să fie un partener jenant pentru Moscova, deoarece prin succesele lui a dezvăluit taina voluntarismului războinic, care marcase dintru început și inițiativele lui Lenin. Cine l-a luat în serios pe Mao a înțeles, mai devreme sau mai târziu, că Revoluția din Octombrie nu fusese decât o lovitură de stat ce și-a atribuit ulterior numele de revoluție. Cât despre Mao, el a fost dramaturgul unui război țărănesc fără precedent, care a culminat cu preluarea puterii de către un general al țăranilor.

După victoria Armatei Roșii chineze, psihotehnica mobilizatoare a lui Mao era sortită să-și atingă limitele, deoarece construirea unui stat și a unei economii moderne – fie de tip statal și ierarhic, fie sub forma unei economii bazate pe proprietatea privată și pe spiritul întreprinzător – urmează cu totul alte reguli decât cele conform cărora comunitățile de luptă cu profil thymotic pot fi aduse la o incandescență

ce promite victorii. Ca atare, istoria omului de stat Mao Zedong trebuie redată sub forma unei relatări despre eșecurile unui mobilizator excesiv. Într-adevăr, strategul Mao a rămas convins și după 1949 că principiile gherilei totale erau aplicabile – rămânând mai mult sau mai puțin intacte – în crearea fulgerătoare a unei industrii chineze. Din acest paralogism a rezultat secvența de evenimente care a început cu funestul „Mare Salt Înainte" (1958–1961), a continuat cu Marea Revoluție Culturală (1966-1969, *de facto* până la moartea lui Mao, în 1976) și a luat sfârșit odată cu marginalizarea politicoasă a Marelui Cârmaci.

Ca director al băncii naționale a afectelor revoluționare, Mao era convins, după crearea Republicii Populare, că ar fi dispus de un credit nelimitat dacă ar fi reușit să refacă amalgamul verificat de mânie, disperare și mândrie revoluționară ce-i adusese în repetate rânduri – în era războiului civil – cele mai uimitoare servicii. Pentru a grăbi industrializarea Chinei, el a lansat în anul 1958 sloganul „Marele Salt Înainte", despre care orice observator independent a înțeles că nu făcea decât să ordone psihotizarea voluntară a întregii țări. Încă de atunci, o caracteristică a Chinei a fost lichidarea oricărei forme de critică internă independentă, astfel că umorile și vorbele de duh ale lui Mao erau, pentru șase sute de milioane de oameni, literă de lege cotidiană și adevăr absolut.

În aceste condiții, cea mai mare farsă din istoria economică a umanității a putut fi prezentată ca emanație neîntrecută a unei politici de geniu: ani în șir, o gigantică mașinărie de propagandă a proclamat ideea că era spre binele Chinei și al glorioasei ei revoluții ca – odată cu colectivizarea forțată a agriculturii – producția de fier să fie mutată de la orașe la sate. Sute de milioane de țărani neștiutori, mirați și recalcitranți au fost grupați cu forța în cooperative nefamiliare. Rezultatul: motivația și capacitatea lor de a munci au paralizat brusc. În același timp, s-au văzut constrânși peste noapte să fabrice furnale primitive pentru a spori, prin metode locale, producția națională de oțel – pe atunci, unul dintre principalii indicatori ai capacității economice a unei țări. Obiectivul anunțat oficial era să se depășească, în termen de cincisprezece ani, producția pe cap de locuitor a Angliei. Produsele rezultate din aceste activități frenetice, a căror inutilitate

n-a întârziat să iasă la iveală, au fost abandonate în halde îndepărtate, unde formează adevărați munți de fier vechi; dacă va exista vreodată în China o demaoizare, acești munți suprarealiști de rugină ar trebui declarați obiective ale patrimoniului cultural universal. (Demaoizarea Chinei rămâne însă o ipoteză neplauzibilă: din punct de vedere politic, deoarece imaginea lui Mao Zedong reprezintă un mijloc de integrare indispensabil, inclusiv pentru conducerea actuală și viitoare a țării; cultural, deoarece sinocentrismul neabătut refuză aproape categoric să-i lase pe chinezii din diaspora sau pe ne-chinezii mai bine informați să le explice chinezilor propria istorie.[215] Pe de altă parte, demaoizarea oficială nu mai este pe ordinea de zi, pentru că, în realitate, prin noua ei politică economică, China a întors de mult spatele visurilor și coșmarurilor din perioada lui Mao.)

În ciuda absurdității totale a acestui tip de producție – absurditate pe care liderii chinezi au recunoscut-o rapid –, mobilizarea muncitorilor a continuat. În filmele din acea perioadă vedem cum, în fața unui orizont infinit, nenumărați muncitori agricoli aleargă în toate direcțiile, într-un balet frenetic printre furnale fumegânde. Mao și oamenii lui de încredere au considerat că neglijarea agriculturii era un epifenomen inevitabil al noilor priorități care fuseseră fixate. Potrivit unor estimări actuale, bufoneria Marelui Salt a costat viețile a 35 până la 43 de milioane de oameni (aproximativ 30 de milioane, după calcule

[215] Ambele puncte reies din reacțiile chinezilor la revelațiile devastatoare din marea biografie a lui Mao Zedong, scrisă de Jung Chang și de Jon Halliday: în ceea ce privește guvernul, acesta a interzis publicarea cărții în China; intelectualii chinezi patrioți resping această carte, potrivit primelor impresii, ca ingerință străină în afacerile interne ale Chinei. Aceste reacții de apărare au implicații profunde în materie de teorie a civilizației. Ele sunt îndreptate, în definitiv, contra importării unei etici victimocentrice. Cu alte cuvinte, dacă chinezii din țară nu se interesează ei înșiși de victimele politicii lui Mao, emigranții nu au niciun drept să le impună asemenea întrebări; cu atât mai puțin istoricii și anchetatorii inoportuni din Occident. Interpretarea oficială, dominantă în China din 1981, potrivit căreia moștenirea lui Mao este bună în proporție de 70% și rea în proporție de 30%, transformă cele 60 până la 70 de milioane de vieți câte a costat maoismul după 1949 într-o povară ce nu poate fi asumată decât prin arta specific chineză de a face bilanțuri.

mai conservatoare); în unele provincii, 40% din populație a murit de foame și de extenuare ordonată. Avem de a face aici cu un caz singular de exterminare masivă prin muncă, exterminare ce s-ar fi putut lipsi de lagăre. Faptul că conducerea chineză a insistat totuși să înființeze un gulag propriu confirmă regula potrivit căreia niciun fascism, odată ajuns la putere, nu-și refuză satisfacția de a-și nimici adversarii înghesuindu-i în condiții dezumanizante.[216]

Au trecut mai mulți ani până când conducerea partidului a fost pregătită să recunoască eșecul acestei campanii; aproape până-n ultima clipă, nu s-a găsit nimeni dispus să-și asume riscul de a-l informa direct pe Mao cu privire la erorile comise de el. Excepție au făcut doar mareșalul Peng Te-huai, care, în fața dezastrului manifest, l-a atacat personal pe Mao, încă din vara lui 1959, la conferința de la Lushan (ca imediat după aceea să fie îndepărtat), și câțiva scriitori, care au suferit imediat represalii severe. Ceilalți membri ai conducerii au tăcut ori s-au refugiat în boli diplomatice pentru a-l evita pe Mao la conferințele decisive. Cât despre Mao, el ar fi spus, când i s-a atras discret atenția asupra numărului mare de victime ale directivelor sale, că și acești morți puteau fi utili, întrucât serveau drept îngrășăminte pentru solul Chinei.

Tehnica de mobilizare a lui Mao Zedong și-a atins ultimul apogeu între anii 1966 și 1969, atunci când conducătorul marginalizat între timp a încercat să-și recapete puterea găsind un nou capital de mânie ușor de activat. Asemenea lui Stalin, care, exploatând imense rezerve de resentiment, a pus în scenă o falsă luptă de clasă între țăranii cei mai săraci și țăranii nu chiar atât de săraci ai Uniunii Sovietice, Mao a descoperit în imperiul lui un nou „antagonism de clasă": cel dintre tineri și bătrâni sau, la alegere, dintre elementele vii ale mișcării și elementele birocrației petrificate. Prin acutizarea intenționată a acestui „antagonism" Mao avea să recurgă o dată în plus la conceptul de gherilă totală. În mod evident, doctrina lui (asemănătoare unei filozofii a naturii) despre un război etern al opozițiilor era capabilă să transforme orice diferență socială structurală în punctul de pornire al unui război civil susceptibil de a fi declarat luptă de clasă – la o distanță imensă de

[216] *Cf. infra*, p. 286.

confruntarea dintre muncă și capital. Marele Cârmaci s-a dovedit a fi astfel, până la sfârșitul dureros al Revoluției Culturale, ceea ce fusese din prima clipă: un conducător militar cu convingeri naționaliste, principii fasciste de stânga și ambiții imperiale. A rămas omul care avea nevoie de pretexte de luptă mereu noi pentru a se menține la putere și care, dacă împrejurările i-o permiteau sau i-o cereau, nu se sfia să abandoneze orice asemenea pretext.

Pentru Mao, era de-ajuns să identifice o nouă colectivitate a resentimentului, oricare ar fi fost ea, pentru a o asmuți asupra dușmanului ei desemnat – iar acest conflict devenea numaidecât forma actuală a „luptei de clasă". O clasă nu ia naștere decât din lupta pe care o duce ea însăși sau din cea care se duce împotriva ei: acest principiu strategic al stângii abile trebuia să se adeverească în mod eclatant la momentul potrivit. Deocamdată, Mao a vrut să distrugă aparatul de partid din jurul lui Liu Shaoqi, care îndrăznise să-l marginalizeze după dezastrul Marelui Salt. În teoria chineză a tertipurilor strategice, procedura aleasă în acest scop figurează sub titlul: „A ucide dușmanul cu un cuțit străin."[217] Mao a găsit acest instrument într-un val de tineri cuprinși de furie, care, la chemarea conducătorului, și-au părăsit școlile și universitățile pentru a se revărsa asupra întregii țări ca un stol de păsări migratoare dezlănțuite, semănând pretutindeni teroare fizică și psihică. Declicul pentru această desfășurare a tinerilor rebeli care s-au năpustit asupra satelor a fost, o dată în plus, „îngemănarea dintre teorie și practică".

Să ne amintim imaginile de la întâlnirile, organizate la Beijing, dintre Mao și, de fiecare dată, peste un milion de studenți și de gărzi roșii euforizate, venite din toate provinciile țării, în fața cărora conducătorul își dădea consimțământul cu privire la abuzurile pe care le aștepta de la ei. Consecințele sângeroase ale împărtășaniilor revoluționare dintre semizeu și mulțime n-aveau cum să lipsească. Sensul unor asemenea adunări nu stă oare întotdeauna în faptul că îi dau poporului posibilitatea de a citi gândurile principelui? Una dintre scenele definitorii ale

[217] *Cf.* Xuewu Gu, „List und Politik", în Harro von Senger (*ed.*), *Die List*, Frankfurt/Main, 1999, pp. 428 și urm.

Revoluției Culturale a fost umilirea în public a erudiților, care, cu tichia de măgar pe cap, erau fugăriți în piețele publice, bătuți, siliți să-și facă autocritica și, în nenumărate cazuri, uciși. În talciocurile de la Beijing se găsesc și azi sculpturi din ceramică în stilul realismului socialist al acelei perioade, care înfățișează un profesor îngenuncheat sub cizma unei gărzi roșii, purtând la gât o tăbliță pe care scrie: „Sunt un număr nouă murdar", ceea ce însemna: un intelectual.

Ar fi bine să nu uităm că, în 1966, Facultatea de Filozofie a Universității din Beijing și-a schimbat obiectul de studiu, care a devenit „gândirea lui Mao Zedong". În atenția celor însărcinați cu unificarea regulamentelor privind studiul la universitățile și academiile de arte din Uniunea Europeană (așa-numitul proces Bologna): unul dintre obiectivele declarate ale Revoluției Culturale chineze a fost reducerea perioadelor de studiu. Au trecut nu mai puțin de patru ani până când programele de studiu la instituțiile de învățământ din China au reintrat în normal. În acest interval de timp, așa cum arată unele estimări recente, și-au pierdut viața până la cinci milioane de oameni. Timp de încă un deceniu, economia Chinei a avut de suferit din cauza eșecului mai multor promoții de studenți.

Freneziile Revoluției Culturale, comparabile cu un holocaust – și pe care observatorii occidentali le-au bagatelizat, prezentându-le ca tulburări de amploare –, au avut loc aproape concomitent cu mișcările studențești de la Berkeley, Paris și Berlin, orașe împânzite pe atunci și de grupări angajate care considerau că puținele lor cunoștințe despre evenimentele din China și despre cauzele acestora le îndreptățeau să se declare maoiste. Unii adoratori cocheți ai lui Mao din acea perioadă – care, cum se întâmplă, s-au autografiat de mult – au rămas activi până astăzi ca moraliști politici. Ajunși la vârsta la care își pot scrie memoriile, ei prezintă, în mod nu tocmai nejustificat, maoismul occidental și participarea lor la *performance*-urile acestuia drept o tristă formă tardivă de suprarealism.[218] Alții consideră sub demnitatea lor să se scuze

[218] În memoriile lui, intitulate *Une rage d'enfant*, Paris, 2006, pp. 114 și urm., André Glucksmann regretă explicit că a participat la cultul obsesiv pentru Mao din Franța anilor 1968–1972.

și își declară în continuare convingerea că, în fond, au avut dreptate și că doar cursul evenimentelor a luat (mai ales după „termidorul" perfidului Deng) o întorsătură greșită, readucând la putere „restaurația".[219] În jurul anului 1968, Parisul vibra sub dictatura paginilor culturale radicalizate ale ziarelor, care vedeau în persoana președintelui Pompidou – un politician de centru dreapta – extremismul de dreapta la putere și care nu făceau un secret din simpatia lor pentru evenimentele din China, țara gazetelor de perete, a Bibliei maoiste și a masacrării savanților. O dată în plus, ceea ce s-a numit *le mal français*[220] – împărțirea lumii în revoluție și restaurație – a reușit să declanșeze o epidemie globală, chiar dacă limitată, preponderent, la cercurile academice. Când, în urma dezghețului politic din 1972, un președinte a vizitat pentru prima oară Republica Populară Chineză, mulți dintre membrii Noii Stângi europene și americane au fost îngroziți la gândul că o figură luminoasă ca Mao Zedong ar putea să-i strângă mâna unei canalii de teapa lui Richard Nixon. În același an, André Glucksmann a exprimat, în *Les temps modernes*, opinia că Franța era o dictatură fascistă.

Arta incorigibilității și-a găsit maestrul în persoana lui Jean-Paul Sartre, care făcea de mult un exercițiu masochist din empatia lui cu violența revoluționară. Și totuși: nici el n-a fost mai mult decât reprezentantul eminent al unei generații de fachiri care se torturau pe scândura plină de cuie a negării de sine, ca să-și ispășească apartenența la burghezie. E dureros și azi, pentru europenii cu un rest de tact istoric, să revadă acele fotografii din anul 1970, în care unul dintre cei mai mari intelectuali ai secolului, autorul cărților *Ființa și neantul* și *Critica rațiunii dialectice*, apare deghizat în vânzător ambulant pentru o foaie radical confuză a Stângii Proletare maoiste, ca să ia atitudine, cum se spunea, contra libertății amenințate a disidenților din Franța.

Astfel de instantanee se înscriu în faza terminală a unui ciclu de ucenicie care a durat două secole. De-a lungul acestui ciclu, stânga europeană a căutat, la limita extenuării, dar neobosită, procedee

---

[219] În eseul lui intitulat *Secolul* [trad. de Emilian Cioc, Idea, Cluj, 2010, pp. 64-68 – *n. tr.*], Alain Badiou oferă o pledoarie pentru maoismul „autentic" și totodată un exemplu impresionant de anacronism suveran.

[220] Răul francez (*fr.*) (*n. tr.*).

pentru a da mâniei celor defavorizați o limbă care să provoace o acțiune politică adecvată. Cu cât sunt mai grotești aceste imagini, cu atât ne ajută mai mult să ne facem o idee clară despre incompatibilitatea abisală dintre mânie și principiul adecvării. În ele, paradoxul politicii revoluționare devine literalmente tangibil. Această politică se epuizează dintotdeauna în misiunea de a a stabili măsura a ceva ce urmează de la sine drumul lipsei de măsură.

Mesajul lui Monte-Cristo

Cu trei ani înainte să apară *Manifestul Partidului Comunist*, în februarie 1848, publicul francez fusese cuprins de o febră literară care l-a ținut cu sufletul la gură timp de aproape un an și jumătate. Din august 1844 până în ianuarie 1846, sub ochii unui public fascinat și insațiabil, s-a derulat cea mai mare fabulă a răzbunării din literatura universală, o operă narativă sub formă de roman-foileton, apărută în o sută cincizeci de episoade în *Journal des Débats* și care, în versiunea editată în volum din 1846, se întindea pe mai bine de o mie cinci sute de pagini. Ceea ce, după Hegel, nu mai era posibil în „starea" modernă a lumii – apariția unui erou al cărui drum prin lume să producă de la sine epopeea – se manifesta aici din nou, chiar dacă sub o formă puțin respectabilă din punct de vedere artistic, cea a romanului de divertisment. Cultura de masă a făcut posibil ceea ce culturii înalte îi era de mult interzis: o *Iliadă* modernă al cărei erou – Edmond Dantès, un tânăr marinar din Marsilia, denunțat de pizmuitori și de carieriști – petrece, în ciuda nevinovăției lui, paisprezece ani în temnița săpată în stâncă și spălată de valuri a cetății de pe insula If, iar după ce-și recapătă libertatea, nu mai are alt scop în viață decât acela de a-și îndeplini jurămintele solemne de răzbunare. Martiriul lui începuse în vremea exilului lui Napoleon pe insula Elba, în 1814; după un deceniu de sihăstrie regenerativă, de călătorii și de planuri de răzbunare, drumul celui înviat din morți îl duce în Parisul anului 1838, în plin apogeu al Monarhiei din Iulie, când lumea finanțelor – cea a marii burghezii – luase definitiv cârma din mâna vechii aristocrații.

Titlul și desfășurarea acțiunii romanului nu lasă nicio îndoială asupra faptului că Dumas a vrut să spună povestea unui Mesia care se întoarce printre oameni pentru a se răzbuna. Nu întâmplător, manuscrisul

abatelui Faria – mentorul spiritual și tovarășul de temniță al lui Edmond Dantès –, pe care eroul, la sfârșitul campaniei lui, îl găsește în închisoarea de altădată, poartă un motto ce ține de teologia mâniei: „Vei smulge dinții dragonului și vei călca leii în picioare, a spus Domnul."[221] Fidel față de jurământul lui, misteriosul conte vrea să demonstreze „răul pe care, în timpurile noastre moderne, un om, cu o avere de treisprezece-paisprezece milioane, l-ar putea face dușmanilor săi"[222].

Maestru al divertismentului de masă, romancierul căpătase convingerea că nimic nu atâță mai tare imaginația marelui public decât istoria sfântă profanată. Dumas a fost poate primul care a considerat că misiunea culturii de masă era să deplaseze din cer pe pământ mitul întoarcerii. Mânia lui Dumnezeu trebuia să se transforme în răzbunare omenească, iar așteptarea dreptei răsplăți, într-o practică din această lume, destul de rece pentru a-și atinge scopul cu precauție, dar și destul de înfierbântată pentru a nu renunța câtuși de puțin să revendice satisfacția. Aici, răzbunarea era descrisă nedisimulat drept ceea ce înseamnă ea dintotdeauna, potrivit naturii ei thymotice: compensarea intolerabilei lipse de suferință ce domnește într-o lume plină de nedreptate neispășită.

Din acest punct de vedere, Edmond Dantès incarnează sulfletul lumii în epoca burgheză. Îi e dat, cu o evidență clară și simplă, ceea ce transformatorii politici ai lumii de atunci nici măcar nu începuseră să caute. Este omul care și-a găsit lupta. Existența lui se definește prin faptul că e impregnat de o motivație ce elimină complet ambiguitatea. Cine trăiește pentru răzbunare posedă acel simplu și irecuzabil „ca să" (*Um-zu*) care, după Kierkegaard, îl deosebește pe apostol de geniu.[223] Căci, dacă acesta din urmă e nevoit mereu să aștepte idei – iar ideile sunt suficient de capricioase ca să schimbe direcția cu fiecare ocazie –, cel dintâi știe, o dată pentru totdeauna, ce are de făcut. Ceea ce au postulat în aceeași perioadă, dar pe cealaltă parte a Rinului neohegelie-

[221] Alexandre Dumas, *Der Graf von Monte Christo*, vol. II, München, 2002, p. 675.

[222] Idem, *Contele de Monte-Cristo*, vol. I, trad. de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957, p. 236 (*n. tr.*).

[223] Sören Kierkegaard, *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* (1848).

nii în termeni filozofici, Alexandre Dumas a pus în aplicare, până la ultimele consecințe, în lumea romanului. *Contele de Monte-Cristo* a fost pandantul francez la tezele despre Feuerbach ale lui Marx. Cu ajutorul unui vast aparat narativ, această povestire a dezvoltat următorul principiu: „Umiliții și obidiții le-au arătat până acum, sub diferite pretexte, doar indulgență ticăloșilor acestei lumi; important e să se răzbune pe ei."

Trecerea la actul răzbunării presupune ca răzbunătorul să știe de la bun început unde-i va căuta pe răufăcători. Dumas nu încalcă defel această lege care guvernează marea istorie a vendetei. Nelegiuiții lui sunt identificabili cu precizie din prima zi a acțiunii – și poartă cu toții fețele clasei dominante din era monarhiei burgheze. Într-un anumit sens, ei sunt fără excepție „măști de caracter ale capitalului", dar vina pe care o poartă nu poate fi redusă nicidecum la situația lor de clasă. Seria începe cu micul netrebnic Caderousse, care a jucat rolul de bârfitor în trădarea lui Dantès; el incarnează tipul eternului lacheu, care-și adulmecă avantajul sub toate regimurile, indiferent dacă acest avantaj apare sub formă de franci, ruble sau dolari. E urmat de figura judecătorului corupt Villefort, care, deși știa că acuzatul era inocent, l-a condamnat totuși la temniță pe viață, ca să nu-și pună în pericol cariera – altă personificare a oportunistului clasic, despre care n-am fi mirați să aflăm că s-a cățărat până la postul de procuror general. În sfârșit, cei doi autori nemijlociți ai complotului împotriva tânărului căpitan, Fernand și Danglars, dintre care unul a făurit planurile malefice din gelozie, iar celălalt din invidie față de cariera lui Dantès. Primul a ajuns general sub Ludovic Filip, al doilea, bancher satisfăcut, împodobit cu un titlu de noblețe cumpărat. Spectrul acestor cariere e instructiv: spre deosebire de epoca reacțiunii Bourbonilor, ariviștii Monarhiei din Iulie nu mai sunt prizonierii alternativei fatale dintre roșu și negru. Numărul pozițiilor bune a crescut decisiv, orașul Paris vibrează de noi șanse. Drumurile care duc în sus s-au multiplicat într-atât, încât pentru prima oară în istoria Europei o majoritate formată din oameni noi a ajuns până în vârf.

Prin portretele acestor personaje, romancierul își exprimă convingerea că răul în relațiile dintre oameni nu-și are originea, până la urmă,

în structurile sociale, ci în inimile unor indivizi corupți. Orice transformare politică e neputincioasă în fața infamiei care transcende epocile; doar răzbunarea exersată calm, până la capăt, poate restabili echilibrul tulburat al lumii. De aceea, literaturii populare îi revine sarcina să depolitizeze mânia celor defavorizați și să o dirijeze spre obiectele ei „naturale", ticăloșii identificați cu precizie. Dacă dăm crezare evangheliei după Monte-Cristo, adevărata satisfacție nu stă în victoria unei colectivități formate din umiliți și obidiți asupra vechilor ei stăpâni; această satisfacție poate fi dobândită exclusiv în urma unui act de răzbunare comis de o victimă eminentă contra celor care au atentat la viața ei.

O singură dată, la apogeul acțiunii vindicative (amânată cu bună știință de Dumas până la sfârșitul povestirii), în răfuiala contelui cu dușmanii lui pătrunde o undă de tensiune specifică luptei de clasă. La capătul operei lui de misionar, Dantès nu se mulțumește să-l ruineze pe bancherul Danglars manipulând tranzacții bursiere; el trebuie să-și continue campania până la nimicirea personalității capitaliste ca atare. Monte-Cristo se răzbună astfel, prin substituție, pe spiritul epocii burgheze în ansamblul ei. La ordinul contelui, Danglars e luat prizonier de o bandă de hoți italieni, conduși de un anume Luigi Vampi – un bandit pitoresc care citește în timpul liber *Viața lui Alexandru* de Plutarh, de unde putem conchide că e un student ratat. Bancherul, care înțelege cu greu sensul răpirii, e închis în mod politicos, dar ferm într-o peșteră izolată. Abia încetul cu încetul se lămurește asupra situației: în celulă, prizonierul nu se poate hrăni decât alegând din „lista de bucate a lui Luigi Vampi". Pentru fiecare fel de mâncare al acestui restaurant alternativ trebuie să plătească un anumit preț, „așa cum se cuvine să facă orice creștin cinstit" – dar aceste prețuri sunt atât de exorbitante, încât avarul, torturat de foame, se vede nevoit să-și cheltuiască întreaga avere, cu excepția unui rest simbolic, pentru a-și asigura traiul de zi cu zi: cinci milioane de franci în douăsprezece zile – sumă despre care ni se spune că a fost dăruită imediat de conte unor spitale și aziluri pentru săraci.

Cititorul emoționat care urmărește declinul lui Danglars înțelege cât s-a înșelat Marx afirmând că proletariatul nu-și propune să realizeze

idealuri.[224] Există un idealism proletar ce se exprimă în simțul pentru răzbunarea reușită. În astfel de cazuri – cum este cazul apelului popular la pedeapsa cu moartea –, cruzimea exercitată până la sfârșit e percepută ca îndeplinire a unei misiuni sublime.

În aceste scene zugrăvite delicios, dorința de răzbunare depășește acel prag dincolo de care nu mai e posibilă nicio intensificare. Când, după nici două săptămâni, cu părul albit, Danglars iese împleticindu-se din temniță și își redobândește libertatea, tot ce se putea obține sub auspiciile justiției pământești se întâmplase. Cea mai înaltă satisfacție e oferită de distrugerea caracterului burghez. Numai ea dezvăluie ca atare principiul carierei corupte, iar carieristul își ispășește pedeapsa bine meritată. Dacă studiem cartea de bucate a hoțului cu atenția ce i se cuvine în calitate de formă gastronomică a contractului social, ne dăm seama că ea nu reprezintă decât un comentariu popular la conceptul de exploatare. Inversând sensul exploatării, romancierul a făcut din milionar un biet pârlit, care simte pe propria piele ce înseamnă să-ți scoți zi de zi viața la vânzare numai ca să-ți asiguri supraviețuirea. El nu trebuie să-și vândă forța de muncă pentru a supraviețui, ci trebuie să-și sacrifice puterea de cumpărare pentru a nu muri de foame. Morala acestor scene e limpede: orice sugător de sânge trăiește cu riscul de a întâlni, mai devreme sau mai târziu, un vampir de rang superior.

Mesajul decisiv al romanului despre Monte-Cristo are drept scop să suspende complet dominația capitalului asupra dorințelor cetățenilor. Această schimbare nu trebuie să se producă prin exproprierea mijloacelor de producție – așa cum voia vulgata marxistă –, ci prin descoperirea unei comori care pune în umbră chiar și cea mai mare bogăție acumulată prin afaceri industriale și bancare. Sloganul este: „Înapoi la tezaur!“, și nu: „Înainte spre exproprierea expropriatorilor!“ Astfel, căutarea comorii se dovedește a fi un fenomen mai profund decât munca, profitul și redistribuirea. Cu această demonstrație, părăsim domeniul

[224] *Cf.* Karl Marx, „Războiul civil din Franța“ [în Marx, Engels, *Opere alese*, vol. I, trad. de colectivul de redacție al Ed. Politice, Editura Politică, București, 1966, p. 471: „Clasa muncitoare nu-și propune să realizeze idealuri, ci doar să deschidă câmp liber elementelor societății noi care s-au dezvoltat deja în cadrul vechii societăți burgheze pe cale de a se prăbuși“ (traducere ușor modificată) – *n. tr.*].

politico-economic și plonjăm înapoi în lumea basmului. Dar straturile mai profunde ale oricărei critici a economiei politice nu sunt oare atinse întotdeauna de critica basmului despre îmbogățire? Și nu se bazează toate fantasmele financiare pe motivul potrivit căruia eroul trebuie să găsească o cale de a-și cheltui mijloacele fără să piardă din lichidități? Adevăratului protejat al Fortunei nu trebuie să-i lipsească niciodată mana magică, nici măcar atunci când o împarte cu generozitate poporului. De când a început să bântuie ca o fantomă orientală conversațiile societății pariziene, misteriosul conte a devenit exact întruchiparea acestui efect.

Nu ne surprinde prea tare faptul că o asemenea povestire se încheie cu o minciună nobilă. După ce Monte-Cristo a reglat toate conturile și i-a eliminat rând pe rând, cu chibzuială rece, pe autorii suferințelor lui, el se dezice de răzbunare într-un epistolă sentimentală de adio și mărturisește că, asemenea Satanei odinioară, a căzut pradă ispitei de a vrea să fie Dumnezeu. Acum însă că a depășit pretenția nejustificată de a prezida el însuși Judecata de Apoi, se întoarce la măsura omenească. În viitor vrea să fie doar un om între oameni, mai bine zis: un om bogat între oameni bogați. Își ia rămas-bun de la prieteni avertizându-i astfel: „Toată înțelepciunea omenească va sta în aceste cuvinte: a aștepta și a spera!“

E lesne de înțeles că publicul nu mai vrea să audă de un asemenea om. Și are tot dreptul să se despartă fără părere de rău de acest rentier devenit banal. Un membru al clasei mulțumite în plus sau în minus nu schimbă cu nimic situația lumii. Ce ne pasă nouă de soarta unui dezertor care abandonează cauza sublimă a nefericirii imediat ce dobândește satisfacție pentru sine? Cine încalcă jurământul de credință față de spiritul răzbunării nu mai are dreptul să se bucure de atenția noastră. Cu judecata lui fermă, cititorul rămâne atașat de cel neconvertit, care, după ce a înviat și a ieșit din temniță, a insistat să-și pună în practică mânia ca și cum ar fi fost un drept sfânt. La el visează și Fidel Castro atunci când, în lungile după-amieze de la Havana, răsfoiește în cartea lui preferată, *Contele de Monte-Cristo*.

IV. Dispersia mâniei în era centrului

„Conservatorii încep cu dezamăgirea, progresiștii sfârșesc cu dezamăgirea, toți suferă din pricina epocii și sunt unanimi în această privință. Criza devine generală."

Niklas Luhmann, *Protest*

Dacă ar fi să exprimăm într-o singură propoziție caracteristica forte a situației psihopolitice actuale a lumii, această propoziție ar suna astfel: „Am intrat într-o epocă lipsită de puncte de colectare a mâniei cu perspectivă mondială." Nu prea mai știm ce să facem cu „dreapta mânie a poporului", nici în cer, nici pe pământ. Sfânta *fureur*[225], de la care Jean-Paul Marat, unul dintre cei mai teribili și mai străluciți agitatori ai anului 1789, așteptase crearea unei noi societăți, merge azi pretutindeni în gol. Ea produce doar un foșnet nemulțumit și, în general, nu mai reușește să întreprindă decât acte de exprimare izolate. Chiar dacă e realist să ne imaginăm imensitatea potențialelor de conflict ale prezentului atât în țările centrului, cât și la periferie, aceste potențiale nu se mai coagulează în formele cunoscute din istorie ale partidelor radicale sau ale mișcărilor internaționale de opoziție care exercită presiune asupra unui centru burghez ori a unui stat autoritar, respectiv pseudoliberal. Cantitățile de disidență rătăcitoare par să nu mai știe dacă au sau nu vreo misiune de îndeplinit. Ici și colo vedem marșuri de protest cu pancarte[226], mașini în flăcări dau formă mâniei imigranților declasați, valuri de indignare oportune transformă vechi națiuni culturale

[225] Furie; patimă, nebunie (*fr.*) (*n. tr.*).

[226] Manfred Hättich, *Zornige Bürger. Vom Sinn und Unsinn des Protestierens*, München, 1984.

în cluburi de dezbateri, unde se discută pătimaș, săptămâni de-a rândul, despre comparații nepermise cu Hitler și despre călătorii cu avionul oferite pe gratis unor miniștri în condiții dubioase. Sporadic, apar și proiecte politice mai ambițioase sau rețele cu semnificație regională (și care pretind că sunt de importanță mondială). Nicăieri însă nu se articulează o viziune care să ofere perspective pentru o acumulare capabilă să acționeze; vom comenta mai jos cazul particular al islamului politic radical.

Dispersia forțelor se află într-un contrast remarcabil cu zvonul omniprezent despre rețeaua globală (*Vernetzung der Welt*) produsă de noile medii. Dar termenul „rețea" nu desemnează cumva el însuși doar o stare de slăbiciune organizată? În părți însemnate din Lumea a Treia (dacă vrem s-o numim așa în continuare), ca și în câteva țări din fostul bloc răsăritean, anomaliile strigătoare la cer nu par mai puțin jenante decât situația clasei muncitoare engleze din secolul al XIX-lea, așa cum a descris-o, în tonuri sumbre, Friedrich Engels. Am putea spune că suma suferinței, mizeriei și nedreptății susceptibile să provoace mânie pe pământ ar trebui să fie de ajuns pentru zece erupții comparabile cu octombrie 1917 – mai ales dacă ținem cont de ameliorarea decisivă a circuitelor informaționale. Și totuși atenția acordată acestor energii rămâne modestă, nu se observă aproape nicio valorificare constructivă a afectelor relevante din punct de vedere psihopolitic; câmpurile *thymos*-ului nu reușesc să se stabilizeze. Se pare că mânia nu mai vrea să învețe. Nu mai accede la intelect, iar intelectul nu o mai găsește. Indignarea e incapabilă să mai ofere o idee de anvergură mondială. În mod evident, partidelor tradiționale de stânga le lipsește o dimensiune, lipsă care le face să fie prea stupide pentru propriile ambiții, asta dacă nu sunt pur și simplu prea leneșe ca să mai exprime vreo ambiție. Intelectualii se lasă invitați și se citează unii pe alții. Acolo unde cei ambițioși conduc într-adevăr discuția, au probleme mai importante de rezolvat decât să se ocupe de cei umiliți și obidiți. Atât în Est, cât și în Vest, din speranțele foștilor revoluționari, reformiști, înnoitori ai lumii și salvatori de clasă n-au mai rămas decât simple „fosile", ca să reluăm o expresie bizară a lui Heiner Müller – bizară pentru că, în mod normal, speranțele se ofilesc, nu se fosilizează.

S-ar zice astfel că „epoca extremelor" a luat sfârșit; a trecut parcă precum o fantomă despre care nu mai înțelegem, ulterior, de unde-și trăgea puterea. În emisfera occidentală, radicalismul nu mai contează decât ca atitudine estetică și poate ca habitus filozofic, dar ca stil politic a devenit neimportant. Cu mare consecvență, centrul, cel mai diform dintre monștri, a recunoscut legea momentului și s-a autoproclamat actor principal, ba chiar unic *entertainer* pe scena postistorică. Orice e atins de centru devine numaidecât asemenea lui: bine dispus, lipsit de caracter, despotic. Agenții inocenței extremiste de altădată au intrat în șomaj, *Zeitgeist*-ul nu le mai oferă niciun rol. Acum au căutare oameni plictisitori și pregătiți să facă față stresului. Se așteaptă de la ei să găsească, așezați la mari mese rotunde, formulele echilibrului mondial. Centrul neînduplecat de moale transformă tot și toate în hibrizi.

Încă e greu să înțelegem profunzimea acestei cezuri. Un secol întreg, simțul realității a făcut tot ce era necesar ca să se instaleze la extremă – probabil pentru că a rămas mereu în apropierea războaielor, ba mai mult: pentru că a văzut și a vrut să vadă pretutindeni război. Cine a trăit în epoca extremelor a fost martor la o stare de lucruri în care, așa cum nota Hobbes, „voința de luptă e suficient de bine cunoscută"[227]. Ceea ce părea a fi pacea era deconspirat inevitabil ca mască a războiului. Orice mediere, orice gest conciliant apăreau ca trădare contra adevărului brutal al extremelor. Acum, în schimb, ridiculizăm tot ce e unilateral și paroxistic ca neputință de a înțelege caracterul condiționat și mijlocit al oricărei poziții. Existența și faptul de a fi în centru sunt azi sinonime.

[227] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Hamburg, 1996, p. 104.

Heidegger ar spune probabil: a exista înseamnă a fi aruncat în mediocritate (*Hineingehaltensein in die Mittel-Mäßigkeit*).[228]

Aceste afirmații concordă cu ceea ce vor să spună istoricii epocii contemporane, editorialiștii și sovietologii șomeri atunci când vorbesc despre situația postcomunistă. Putem afirma în mod legitim: cam tot ce a defilat prin fața publicului în materie de post-discurs în ultimele decenii converge până la urmă în conceptul de situație postcomunistă (care, în fond, și-a făcut apariția la sfârșitul epocii lui Brejnev). În măsura în care experimentul sovietic a fost, incontestabil, evenimentul politic decisiv al secolului XX, sfârșitul lui oficial, situat în jurul anului 1991, a însemnat cezura de la care pornesc „post"-datările importante din punct de vedere obiectiv. Inflația prefixului „post-" ce durează de mai bine de două decenii exprimă simbolic faptul că energiile orientate spre viitor ale culturii mâniei și disidenței se sting necontenit.

Întâlnim în ultima vreme teza potrivit căreia ne-am afla într-o situație *after theory*[229] – după titlul unui eseu semnat de Terry Eagleton (New York, 2003), eseu care nu epuizează însă tema tratată; această sugestie elegantă nu are sens decât dacă o punem în relație cu situația postcomunistă. Căci „teoria", așa cum o evocă unii dintre amatorii ei dezamăgiți, își pierde obiectul atunci când nu e raportată la utopia comunistă. Cei care s-au ocupat de teoria societății la apogeul influenței marxiste au fost nevoiți, fie și numai din considerente obiective, să privească lumea în ansamblul ei – nu neapărat în sensul contemplării academice, se înțelege, ci ca participanți la o ședință strategică și, în caz de pericol, ca membri ai unui consiliu de război. Dacă „teoria" a reușit să se impună, cu un radicalism atât de imperios, ca practică discursivă, e numai pentru că, pe față sau discret, ea a însemnat consultarea revoluției mondiale, motiv pentru care, chiar și în cel mai detașat discurs, putea fi recunoscută după un vibrato mesianic. Interesul pentru teorie a luat naștere din sugestia, cel mai adesea disimulată, dar niciodată dezmințită, că ar putea să existe ceva de tipul unui Comintern logic – o supervizare filozofico-sociologico-psihanalitică a marii

[228] *Cf.* Henk Oosterlink, *Radicale middelmatigheid*, Amsterdam, 2002.
[229] După teorie (*engl.*) (*n. tr.*).

acțiuni vindicative numite istorie universală. Când acest spectacol e scos din program, s-a terminat și cu drama, și cu teoria. Cine spune *after theory* vrea să spună, de fapt, *after politics*[230]. Trăiesc „după politică" cei care au încetat să creadă că ceea ce a mai rămas de făcut duce la propășirea „revoluției". Așa se prăbușește prezentismul adventist, care dăduse formă existențelor prerevoluționare și revoluționare. Dacă activiștii erau siguri că prezentul e plin de urmele a ceea ce va să vină, dezvrăjiții de azi nutresc convingerea că viitorul a fost deja aici – și nimeni nu vrea să audă de o a doua vizită.

Practicată la un anumit nivel, „teoria" a fost o afacere radical romantică, de vreme ce, asemenea unui serviciu secret cultural, a spionat inconștientul „societăților" bazate pe clase ca să descopere ce s-a ales de dorința frustrată a oamenilor față de Altul. De aceea, în dosarele acestui serviciu secret era mereu vorba de alteritate. Amalgamul care a circulat, în timpul verii indiene a neomarxismului, sub numele de Teorie Critică sau de teorie pur și simplu în universitățile germane și anglo-americane (și căruia Franța din acea epocă i-a oferit propriile resurse de iacobinism și de formalism) n-a fost, în esență, decât o semiologie apocaliptică venită în ajutorul unei științe despre criza „ordinii existente". Ea a oferit accesoriile necesare pentru observarea Marii Politici – mereu gata să interpreteze semnele emergente care fac să se întrevadă sfârșitul lumii și schimbarea lumii sau absența, tristă și greu de interpretat, a amândurora.[231]

După ce banca mondială a mâniei și-a încetat activitățile, nenumărate agenții ideologice au fost trase, odată cu ea, în vârtejul falimentului. Puțini doar, ca Noam Chomsky și câțiva noi monotoni, aproape că au reușit să atingă, în restructurare, nivelul succeselor dinainte – deși numai pe piețe marginale. Asta nu înseamnă că restul contemporanilor s-a cufundat într-o stare de inexpresivitate morocănoasă. Nimic nu ne obligă să amuțim, atunci când vrem să exprimăm starea de *mal*

---

[230] După politică (*engl.*) (*n. tr.*).

[231] A existat în paralel și o a doua formă de „teorie": filozofia de stat a marxism-leninismului, predată în țările blocului răsăritean sub forma unei îmbinări între materialismul dialectic, materialismul istoric și comunismul științific, amalgam teribil de plictisitor, de care elevii săi își amintesc numai cu groază.

d'être[232] a epocii noastre, numai pentru că Răsăritul nu mai e roșu. Dimpotrivă, e remarcabil cât de repede s-a adaptat inteligheția contemporană la situația în care nu mai dispune de un depozit universal, capabil să colecteze mânia, indignarea, disidența, subversiunea și protestul, și cu atât mai puțin de o bancă centrală de emisiune pentru proiecte de viitor menite să depășească în mod credibil sistemul actual al lumii. Și totuși: ori de câte ori intelectualii de stil vechi invocă reinventarea politicului, în vorbele lor se amestecă o nostalgie după vremurile în care se credea că ziua mâniei e iminentă.

Cu toate că Uniunea Sovietică, cel târziu de la moartea lui Stalin, în 1953, a jucat rolul de colos stins pe scena lumii, pierzându-și orice atractivitate pentru imaginația disidentă, existența ei faptică a oferit în continuare garanția că principiul stângii era, într-un fel sau altul, ancorat în real. Așa se explică de ce Jean-Paul Sartre, deși n-a fost niciodată membru oficial al Partidului Comunist, a salutat încă, în 1952, „rolul fruntaș al Uniunii Sovietice". Așa cum, chiar în vremea celei mai crunte perversiuni, Biserica Romano-Catolică și-a dovedit prin simpla ei existență misiunea transcendentă, „blocul răsăritean" dezvrăjit susținea postulatul moral și ontologic potrivit căruia era nevoie să existe spații de acțiune pentru opțiuni menite să depășească sistemul capitalist al lumii. Spiritul utopiei putea, în mod mai plauzibil decât azi, să-și apere cu insistență revendicarea de a vedea deschizându-se, „în partea stângă a ordinii existente", un câmp unde înfloresc lumile posibile. Pe atunci, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte acest slogan imprecis: „Altă lume este posibilă." Cealaltă lume se afla în mijlocul nostru și era înspăimântătoare. Ceea ce se dorea era altă alteritate; iată situația în care și-a început cariera cuvântul „alternativ". Firește că absurditatea și decăderea socialismului „realizat" erau cât se poate de vizibile, dar atâta timp cât acest complex absurd și decăzut exista, simplul „fapt de a fi ceva" (*das nackte Dass*) al existenței lui oferea un temei pentru ideea că mobilurile lui fondatoare ar fi putut să cunoască și o înfăptuire non-absurdă și non-perversă. Nu toate potențialele disidente erau condamnate încă să se refugieze în programele de noapte și

[232] Răul de a fi (*fr.*) (*n. tr.*).

în pantomimele subversive ale pieței de artă; orizontul nu se atrofiase încă la dimensiunile unor târguri de recreere pentru așa-numiții ultimi oameni stimulați erotic.

De pluralismul fără frontiere, dominant azi, e responsabilă în principal – pe lângă ruptura epistemologică cu vechea concepție monologică despre adevăr în Europa – despărțirea de dogma evoluției omogene care guvernase încă Iluminismul european, moștenitor, în acest punct, al logicii medievale. Această despărțire a determinat sfârșitul iluziei că o epocă poate fi dominată de la înălțimea unei singure metropole, oricum s-ar numi ea – Moscova, Paris, Berkeley, Frankfurt sau Heidelberg. Între timp, „pluralitățile", diferențierile, singularitățile sunt atât de prețuite, încât agenții lor ar putea să piardă până și conștiința apartenenței la una și aceeași „umanitate". În anul 1951, Albert Camus scria, în legătură cu atrocitățile abia încheiate, că „nefericirea e azi patria noastră comună". De regulă, oamenii din ziua de azi nu mai vor să știe nimic de patrii comune dincolo de propria lor sferă de interese. Nici măcar utopia negativă, așteptarea unei catastrofe naturale mondiale, nu mai poate să creeze un orizont cuprinzător de elanuri ferme. Spiritul desolidarizării, la nivel privat, local, național, multinațional, imperial, acționează atât de profund, încât orice unitate dorește, în felul ei, să fie sigură că va fi cruțată, chiar dacă celelalte vor fi înghițite de maelstrom. Următoarele decenii vor arăta ce pericole ascunde această situație multi-egoistă. Dacă una dintre lecțiile secolului XX a fost aceea că universalismul care pornește de sus e sortit eșecului, stigmatul secolului XXI ar putea să rezide în incapacitatea de a forma la timp, pornind de jos, un simț pentru situațiile comune.

Aceste transformări au ruinat bazele morale, retorice și doctrinale ale stângii tradiționale. Prin mutația suferită de evidențele cotidiene, chiar și cele mai percutante – cândva – dintre jocurile ei de limbaj au devenit neplauzibile. Imaginile ginecologice mic-burgheze de care se entuziasma marxismul, cu buna sa dispoziție maieutică, și-au pierdut orice temei în real. Cine ar putea să repete în mod serios fraza sforăitoare potrivit căreia mijloacele necesare pentru înfăptuirea „societății" fără clase se dezvoltă „în sânul" „societății" burgheze – ca într-o zi să țâșnească la

lumină, de nestăvilit, și, de ce nu, cu ajutorul cezarienei sângeroase numite „revoluție"? La fel de ridicol ar fi acum să mai utilizăm metafora tradițională a „subteranei", ca și cum acolo jos ar sta ghemuite adevărul și viitorul, gata să facă marele salt în față. Ideea unei „societăți" ascunse dedesubtul „societății", a unei lumi secrete făcute din pivnițe și din tuneluri, unde se pune la cale, în mod vizionar, subminarea suprastructurilor burgheze, e pur și simplu lipsită de obiect – și numai niște spioni inactivi și cu mintea confuză așteaptă, la adăpostul normalității, ziua în care vor fi trimiși în misiune. Buncărele subterane construite azi – de exemplu, cele pentru programele nucleare secrete ale puterilor medii în expansiune – sunt orice, numai celule de incubație pentru viitoruri luminoase nu.

Perimarea mitologiei pivnițelor și a subteranei a avansat azi atât de mult, încât chiar și cei îndrăgostiți iremediabil de ideea comunistă, cum e Antonio Negri, au fost nevoiți să abandoneze vechiul animal totemic al stângii, cârtița. Într-un univers făcut exclusiv din suprafețe, spune Negri, această vietate care scormonește pe ascuns pământul și-a pierdut semnificația politică; trebuie să fie înlocuită de șarpe, o făptură cu un bogat trecut gnostic și care, datorită mobilității ei pe orizontală, e adaptată de minune la o lume plată, transparentă, schimbându-și neîncetat forma și culoarea – și la o stângă peltică.[233]

Ca să ne întoarcem la ironia actualei stări de lucruri, de când privim în urmă la socialismul care a încetat să mai fie real, înțelegem poanta amară a situației postcomuniste: după 1991, nu mai era nimic de priceput care să nu fi fost evident, în principiu, pentru observatorii atenți ai experimentului sovietic, încă din 1918 și de la decretele lui Lenin privind Teroarea Roșie; pentru simpatizanții opoziției de stânga, începând din 1921; pentru „tovarășii de drum" cu nervi de oțel, de la epurările anilor '30; pentru antifasciștii cu ochelari de cal, din 1945; pentru cei anchilozați în îndărătnicia lor utopică, din 1956; iar pentru elevii cu probleme ai istoriei, din 1968.

---

[233] *Cf.* Antonio Negri, Michael Hardt, *Empire*, op. cit. Trădând animalul totemic al stângii clasice, Negri merge până într-acolo încât îl deleagă în cealaltă tabără politică: „Cârtița gândirii reacționare își face din nou apariția", scrie el cu ocazia unei polemici cu Huntington, cf. *Multitude*, op. cit, p. 51.

Chiar și arta lecturii numită „deconstrucție", însărcinată să guverneze critica radicală, n-a putut să se mențină pe scenă decât distanțându-se clar de miturile subteranei. Deconstrucția nu-și propune să coboare în profunzimile nemărginite ale textelor și ale instituțiilor ca să pună explozibil la „temelii". Ea atrage atenția cu grijă asupra labilității și a ambiguității celor mai solide – în aparență – structuri; demonstrează caracterul imprecis al opozițiilor binare considerate a fi cele mai dure; activează contradicțiile ascunse ale celor mai coerente discursuri. Ca nouă versiune a interpretării viselor aplicată textelor de orice natură, mai ales celor ale metafizicii din vechea Europă, ea este – chiar dacă adepții ei afirmă adesea contrariul – o versiune modernizată a hermeneuticii, care se consacră, cu aparat critic și cu gesturi largi, sarcinii de a lăsa deocamdată totul așa cum este.[234] Această descoperire ne ajută, în plus, să înțelegem complicitatea voalată dintre deconstructivism și cultura americană de masă: și aceasta din urmă e angajată în misiunea de a nu se atinge de „ordinea existentă"; în acest scop, recurge la invocarea neîntreruptă a visului despre o lume mai rea, alături de care realitatea existentă apare ca utopie împlinită, demnă să fie apărată cu toate mijloacele.

Am putea strânge numeroase observații ce merg într-o direcție asemănătoare, pentru a constata mereu aceeași stare de fapt: după demisia adversarului răsăritean din războiul civil mondial desfășurat între 1917 și 1945 și după sfârșitul războiului rece dintre cele două mari puteri nucleare, pendulul ideologic care devia mereu spre extreme a intrat aproape în repaus. Acolo unde totul e atras spre centru, gravitația se impune contra tendințelor antigravitaționale. Grafferii berlinezi au înțeles: „Ființa indispune conștiința." Prin „ființă" trebuie să înțelegem acum forțele de atracție ale centrului omogen. Nu poate fi considerat real decât ceea ce are puterea de a trage în jos. Și nu e de la sine înțeles că noua conștiință nefericită se îndepărtează, ca în vremurile bune, de ființă? Tocmai asta e marca unei epoci care vrea să fie orice, numai critică nu. Pe un front larg, inteligența a întors spatele criticii, ca să voteze din nou pentru primatul religiei. Desecularizarea

[234] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Derrida, un egiptean. Despre problema piramidei evreiești* [trad. de Corina Bernic, Humanitas, București, 2012 – *n. tr.*].

câștigă teren pe zi ce trece, exigența iluziei aflate în serviciul vieții a învins „adevărul"; e încă greu de anticipat astăzi ce efecte va avea pe termen lung această schimbare asupra procesului civilizației. Critica a fost – trebuie să notăm acest lucru – consecința supoziției ontologice că ficțiunile pot eșua în fața faptelor. Acum faptele eșuează în fața ficțiunilor – fie și numai din acest motiv: în viitor, nu vor mai avea decât statutul de ficțiuni de succes.

Istoricii vor confirma în viitor că secolul XX a fost dominat, în ultima lui treime, de motivul întoarcerii la centru – centru care însă nu s-a lămurit niciodată suficient cu privire la propriile mobiluri și implicații filozofice. Ei vor demonstra că refuzul intelectualilor de a extrage valori pozitive din situațiile medii a fost unul dintre simptomele care au anunțat criza epocii; romantismul persistent al radicalității a blocat procesele de învățare menite să pregătească terenul pentru confruntarea cu problemele secolului XXI. Vor avea misiunea să explice cum s-a ajuns la decăderea democrațiilor occidentale, care, după 1990 și mai ales după 2001, s-au consacrat tot mai mult unei turnuri neoautoritare și parțial neobeliciste.

Dacă ne întoarcem la perspectivele actuale, orizontul pare încă relativ deschis, deși nimeni n-ar afirma că oferă, fie și numai pe termen mediu, o priveliște prietenoasă. Situația nu se caracterizează printr-o diminuare reală a cantităților de mânie de care dispun cei excluși, cei ambițioși, cei care n-au reușit și cei dornici de răzbunare. În condiții de libertate, numărul lor este, inevitabil, mai mare decât în sistemele autoritare dispărute ale Estului, unde climatul era determinat de un egalitarism al demoralizării. Situația se caracterizează mai curând prin faptul că instanțele simbolice cărora le-a revenit, timp de două secole pline de conflicte, sarcina de a colecta și de a transforma politic energiile disidente și-au pierdut funcția. Astfel, suntem puși în situația de a ne întreba cum interpretează epoca noastră formula *ira quaerens intellectum* – ba mai mult, dacă se mai poate găsi azi un mijloc de a revitaliza legătura dintre indignare și capacitatea de a învăța, legătură care întemeiază, sau cel puțin co-întemeiază, politica de două sute de ani încoace.

Erotizarea Albaniei sau: Aventurile sufletului postcomunist

În tot acest context, se pare că mânia, nemulțumirea și împotrivirea generală nu sunt singurele care și-au pierdut capacitatea de a avea un destinatar. Economiile psihice în ansamblul lor se văd, de o bună bucată de vreme, condamnate să reprivatizeze iluziile.[235] Automistificarea a intrat și ea în epoca reproducerii în serie. Astfel, era previzibil ca oamenii eliberați de comunism să prezinte, de-a lungul unei perioade critice, o vulnerabilitate mult mai mare față de iluziile produse sintetic.

Din punct de vedere funcțional, situația postcomunistă implică, așa cum am observat, întoarcerea de la economia dirijată la economia de piață, mai exact înlocuirea mediului „limbaj" cu mediul „bani".[236] În termeni psihopolitici, această conversie apare concomitent cu trecerea de la sistemele bazate pe dinamica mâniei și a mândriei la sistemele bazate pe dinamica lăcomiei sau, pentru a exprima acest lucru în termenii analizei psihopolitice, cu respingerea primatului thymoticii în favoarea unei erotizări nelimitate.

Nu trebuie să înțelegem esența erotismului pornind de la cazul particular al libidoului sexual și al stimulilor lui estetici, așa cum presupune psihologia populară; această esență își are temeiul în stimularea ideii de lipsă și a sentimentelor de insuficiență de orice natură, pentru a se articula apoi în acțiuni corespunzătoare, determinate de voința de a avea și de voința de a dobândi: niciun fenomen al istoriei recente a psihismului nu ilustrează această idee mai bine decât receptarea, în țările fostului „bloc răsăritean", a ideii primitiv-capitaliste că banii

---

[235] *Cf.* Boris Groys, *Privatisations, or The Artificial Paradises of Post-Communism*, catalog al expoziției *Privatisierungen. Zeitgenössische Kunst aus Osteuropa*, mai-iunie 2004, Revolver – Archiv für aktuelle Kunst (*ed.*), Frankfurt, 2005, pp. 7-15.

[236] *Cf.* Boris Groys, *Post-scriptumul comunist*, op. cit.

produc bani. Marx, care îl citează deseori greșit pe Hegel, ar fi putut să spună în legătură cu procesele conștiente, invocându-l pe profesorul de la Berlin, că toate farsele istoriei au loc de două ori, prima oară în versiune sângeroasă, a doua oară în versiune ridicolă. Am fi foarte curioși să aflăm cum ar fi comentat autorul lui *Optsprezece brumar* marea escrocherie financiară în cursul căreia, timp de șaptezeci de ani, proletariatul și țărănimea din Europa de Est au fost lipsite fraudulos, în numele comunismului, de mânia lor agonisită și de aspirația lor spre respect și mândrie. La fel de curioși am fi să știm cum ar fi glosat el pe marginea valurilor de criminalitate financiară abătute asupra țărilor din fostul „bloc răsăritean" după căderea regimurilor comuniste.

Valul a început la scurt timp după memorabila dată de 25 decembrie 1991, când la Kremlin steagul roșu a fost coborât pentru ultima oară. Primele lui semne s-au manifestat, dacă nu ne înșelăm, în România postcomunistă, care, după asasinarea dictatorului Ceaușescu în 1989 – tot într-o zi de 25 decembrie –, făcea primii pași pe podeaua nefamiliară a democrației și a economiei de piață. Începând din 1992, țara a fost cuprinsă de o febră a banilor fără precedent, provocată de invazia unor sisteme de investiții așa-zis noi, dintre care cel mai popular purta un nume susceptibil să inspire încredere: Caritas. Agenții acestor sisteme – se spune că numai în România ar fi existat în jur de șase sute de asemenea conspirații contra probabilității – promiteau că le vor da, în sfârșit, clienților lor o idee despre bucuriile capitalismului real. Cu marje de profit fabuloase, aceste jocuri de investiții au prins în mrejele lor mari părți din populația țării; în faza inițială, se zvonea că banii „investiți" aveau să se înmulțească de opt ori într-un interval de câteva săptămâni și luni. Într-un singur an, inițiatorul jocului Caritas, omul de afaceri Ioan Stoica, pe atunci în vârstă de cincizeci de ani, a devenit eroul națiunii. Muncitori în uzină, șomeri, funcționari – oricine putea își investea ultimii bani ca să se bucure de aceste prime enorme. Doi ani la rând, Stoica a reușit să-i păcălească pe investitorii entuziaști asupra adevăratei naturi a întreprinderii, plătindu-le cu regularitate dividende mari – căci aceste „câștiguri" nu reprezentau, desigur, beneficii aduse de întreprinderi obișnuite; așa cum se întâmplă de obicei în cazul jocurilor piramidale, care funcționează după principiul bulgărelui

de zăpadă, era vorba, în schimb, de simpla deplasare a banilor de la ultimii investitori în conturile celor care intraseră primii în joc. Se spune că până la 20% din populația României ar fi cumpărat cupoane numai de la acest joc de investiții, cel mai răspândit dintre toate. În primăvara anului 1994, plățile au fost întrerupte; în scurt timp sistemele s-au prăbușit, nenumărați oameni s-au trezit cu datorii uriașe, iar guvernul român abia a reușit să împiedice o revoltă populară. Pentru cei păgubiți, condamnarea lui Stoica la șase ani de detenție n-a fost, probabil, decât o slabă consolare.

În ciuda acestui episod, care ar fi putut să fie un semnal de alarmă, spiritul răposatului Charles A. Ponzi (1882–1949) a început să bântuie, curând după aceea, în numeroase alte țări postcomuniste. Ponzi, aventurier italian ajuns în S.U.A în 1903, lansase la Boston primul asemenea joc de investiții și devenise multimilionar în nouă luni; mai târziu, după mulți ani petrecuți în diverse închisori și după lungi rătăciri, avea să moară în mizerie la Rio de Janeiro. În zilele lui bune, investitorii entuziaști l-au ridicat în slăvi, numindu-l primul capitalist *get-rich-quick*[237] al secolului XX, iar sistemul lui, bazat pe comerțul cu cupoane de răspuns ale poștei (și care pretindea să utilizeze diferențele de valoare dintre timbrele americane și cele italiene), a fost considerat de simpatizanți cea mai elegantă mașinărie de produs bani din toate timpurile. De atunci, au fost lansate în toată lumea nenumărate tentative de îmbogățire rapidă cu ajutorul așa-numitei scheme Ponzi. Pe urmele lui Ponzi, rusul Serghei Mavrodi a devenit într-un timp foarte scurt – prin jocul piramidal MMM, care s-a prăbușit în 1994, după ce mai bine de cinci milioane de ruși au investit în el sume uriașe – al șaselea cel mai bogat om din Rusia, ceea ce nu e puțin lucru în imperiul noilor miliardari. Ca să nu fie pus sub urmărire penală, Mavrodi, venerat de partizanii lui ca un adevărat mântuitor, a participat la alegerile parlamentare din 1995 și a fost ales în Duma de Stat. După ce și-a pierdut imunitatea parlamentară, s-a ascuns în străinătate, convins fără îndoială că zilele unui bărbat plin de talent sunt prea prețioase ca să fie irosite în închisorile noii Rusii.

---

[237] Literal, „îmbogățește-te repede" (*engl.*) (*n. tr.*).

În același an, scânteia s-a transmis și în Polonia, Cehia, Bulgaria și Serbia. Din Polonia se pare că s-a deplasat în Albania. Iată unul dintre momentele instructive ale desovietizării: faptul că tocmai cea mai săracă țară a Europei a devenit cel mai amplu laborator pentru capitalismul postmodern al escrocilor și al fraudatorilor. Responsabil de jefuirea iluziilor în Europa de Est a fost, printre alții, un tânăr om de afaceri hamburghez cu reputație îndoielnică, al cărui sistem piramidal reiterat și propagat prin tehnici psihologice sectare purta numele de Jump, nume transformat ulterior, sub amenințarea acută a demascării, în Titan. Datorită managerilor polonezi ai jocului, el a ajuns, vopsit încă o dată, și în Albania – unde nu era însă, din câte se pare, decât unul din cel puțin douăsprezece asemenea jocuri piramidale. Acolo, responsabilii acestui val de jocuri intens propagate au reușit, în faza de camuflaj eficient dintre anii 1994 și 1996, să declanșeze o psihoză a lăcomiei ce a cuprins cea mai mare parte a țării. Datorită plăților ademenitoare făcute într-adevăr la începutul jocului, ideea că banii se înmulțesc de la sine prin simplul fapt că sunt împrumutați unei „societăți de investiții" a convins întreaga populație, care trăise decenii întregi, sub dictatura lui Enver Hodja, într-o izolare strictă a sărăciei și a dezinformării – de unde și ignoranța publicului albanez față de fenomenul românesc, petrecut cu puțin înainte. Până la sfârșitul lui 1996, peste jumătate din cele 3,3 milioane de albanezi „investiseră" în jocurile piramidale active la nivelul întregii țări, mulți dintre ei ipotecându-și casele și fermele la bănci reale. Și aici se pare că s-au promis – și din când când chiar s-au plătit – profituri de până la 100% în câteva luni, iar în faza finală și nervoasă a jocului chiar de 40% și 50% pe lună – stimul suficient pentru ca oamenii să nu mai aibă niciun fel de reținere rațională. Piramidele albaneze și-au datorat marea forță de atracție și publicității care li s-a făcut la televiziunea de stat și în care numeroși depunători au văzut o dovadă de seriozitate.

Când jocurile s-au prăbușit, în luna ianuarie 1997, dezamăgirea a semănat panică în toată țara. Indignarea nu mai avea limite: oamenii își cumpăraseră cu bani grei desprinderea de realitate, iar acum nu erau dispuși să-i ierte întoarcerea. Investitorii furioși au învinuit statul și guvernul că nu luaseră măsurile necesare pentru a-i proteja pe

cetățeni – ceea ce era adevărat, căci responsabilii ignoraseră avertismentele în acest sens primite de la Banca Mondială. Grupuri spontane de păgubiți au incendiat secții de poliție, iar bande de muncitori și de funcționari cuprinși de furie au luat cu asalt depozitele de arme ale poliției și ale armatei. Răzvrătiții și-au însușit în jur de 600 000 de arme de foc, ceea ce a avut drept efect secundar faptul că, în următorii ani, rata omorurilor și a asasinatelor în Albania a crescut de cinci ori; majoritatea armelor n-a putut fi recuperată. Structurile de stat s-au dizolvat peste noapte, numeroase orașe de provincie au căzut în mâinile rebelilor, recrutați cu precădere din rândul membrilor Partidului Socialist, aflat în opoziție. Capitala, Tirana, a devenit teatrul unor scene de război civil. Timp de mai multe săptămâni, nicio autoritate în măsură să restabilească ordinea n-a fost vizibilă, poate și pentru că o mare parte a funcționarilor de stat s-a numărat printre păgubiți și s-a alăturat protestelor. Doar promisiunea că li se vor tripla salariile i-a făcut pe numeroși polițiști dezertați să se întoarcă la posturile lor. Președintele albanez Sali Berisha, cândva medicul personal al lui Enver Hodja și al cărui Partid Democrat fusese, în mod cât se poate de evident, asociat cu managerii piramidelor, s-a văzut nevoit să demisioneze.

La apogeul acestor tulburări, mulțimea mânată de un amestec de îndârjire și sete de răzbunare a năvălit în școli și universități, precum și în numeroase fabrici și instituții publice; a luat cu ea tot ce se putea lua, iar restul a fost distrus cu furie oarbă. Observatorii occidentali care au vizitat Albania la scurt timp după aceea au povestit că nu mai văzuseră distrugeri de o asemenea amploare nici măcar în țări devastate de război. Clădirile publice au fost jefuite până la ultima clanță; în apartamente neîncălzite, familii întregi stăteau toată ziua sub o pătură de lână și se uitau la televizor la emisiuni italiene de publicitate. De frica unei nebunii generale, mulți albanezi au încercat să părăsească țara la bordul unor vapoare supraîncărcate și al unor cutere pescărești dărăpănate, ba chiar și pe plute; în câteva zile, porturile de la Brindisi și din alte orașe italiene de pe țărmul Mării Adriatice au fost invadate de refugiați. Ca de obicei, miniștrii de externe europeni n-au reușit să cadă de acord în mod rezonabil asupra cotelor de primire a acestei „invazii a disperaților" în țările Uniunii. Faptul că situația s-a normalizat

într-un timp relativ scurt se datorează mai ales mărturisirii făcute de guvernul proaspăt format al Albaniei că statul purta o parte din vină pentru dezastru. În plus, Banca Centrală albaneză a reușit să salveze sume considerabile în profitul depunătorilor, înghețând conturile piramidelor; altă parte a pierderilor urma să fie compensată de bugetul de stat.

În contextul nostru nu poate fi vorba să evidențiem infama prezență de spirit a organizatorilor unor asemenea jocuri, care păreau făcuți să exploateze naivitatea sau, mai bine zis, propensiunea bruscă spre capitalism a nenumărator cetățeni din țările fostului „bloc răsăritean". Ceea ce dă o greutate simptomatică fenomenelor descrise mai sus e faptul că energia molipsitoare cu care s-a răspândit valul în țări foarte sărace, ca România și Albania, spune ceva despre esența capitalismului în general – cel puțin despre o imagine din afară a sistemului, așa cum se prezintă ea în reveriile unor oameni excluși, vreme de mai multe generații, din experiența pieței libere și a economiei bazate pe proprietate. Tragicomediile română și albaneză au revelat într-adevăr – pe lângă unele aspecte ale naturii umane – nucleul fabulos al ideii capitaliste despre bogăție: ideea că banii utilizați sub formă de capital au în sine calitățile unui fluid care se automultiplică sau că banii sub formă de capital reprezintă o redutabilă amuletă care-i promite posesorului ei livrarea continuă de bogății.

Trebuie să admitem: această fantasmă nu e lipsită de orice temei, cu toate că interpreții mai serioși ai economiei de piață, mai exact ai economiei bazate pe proprietate, avertizează de multă vreme asupra excesele unei utilizări pur speculative a banilor, ba chiar denunță capitalismul de cazinou rupt de realitate, în care văd un pericol pentru economia mondială în întregul ei. Într-adevăr, tabăra creatoare de valoare reală din interiorul complexului capitalist nu obosește să sublinieze că procesul creării de bogăție se bazează mai întâi, și de cele mai multe ori, exclusiv pe sinergia dirijată profesionist dintre proprietate, crearea de bani, muncă, organizare și inovație, în timp ce restul tranzacțiilor – mai ales cele care țin de pura economie monetară –, chiar dacă au devenit superioare din punct de vedere cantitativ, nu sunt niciodată altceva decât inele de fum în spațiul virtual. În schimb,

tabăra profiturilor ușoare e neclintită în concepția ei potrivit căreia îmbogățirea n-ar fi decât răsplata firească pentru riscul speculativ. După membrii acestei tabere, în bogăție nu se manifestă, de fapt, rezultatul muncii și al performanței – chiar dacă ei nu le contestă întru totul necesitatea. După părerea lor, adevăratul sens al bogăției rezidă în a demonstra suveranitatea Fortunei, care-și alege favoriții, iar pe ceilalți îi lasă să plece cu mâinile goale. În termeni mai puțin mitologici acest lucru înseamnă: cine câștigă are dreptate, iar cine pierde nu are voie să se plângă.

Așadar, eroarea albanezilor nu trebuie căutată în faptul că ar fi înțeles complet greșit faptele capitalismului speculativ. Ei s-au lăsat mai curând prinși în mrejele unei himere tipice pentru socialismul târziu, himeră care le-a sugerat că lozul la îndemâna tuturor poate să existe și sub semnul capitalului. Gata să abjure fantomele mândriei socialiste și să răspundă și ei, în fine, ca toți ceilalți membri ai lumii libere, la primatul dorinței, albanezii s-au declarat, fără intenții ascunse, de partea noilor date. Din cauza incapacității și a refuzului lor de a-și face o idee realistă despre sursele profiturilor așteptate, au rămas prizonieri ai propriului trecut. Senzația că au fost excluși prea mult timp de la bogăție și de la redistribuirea ei a jucat, fără îndoială, un rol important în asaltul asupra jocurilor piramidale. După o jumătate de secol petrecută sub o dictatură a lipsurilor, care îndopase poporul cu fraze sforăitoare, oamenii voiau și ei, în sfârșit, să se bucure de o parte din plăcutele nedreptăți ale lumii prospere – chiar dacă nota pentru înmulțirea fabuloasă a propriilor mize avea să fie plătită de niște parteneri invizibili. Ca toți cei care ascultă chemarea erosului popular, albanezii înviorați aveau convingerea că le venise și lor rândul să ia cu ei mireasa puțin prea frumoasă.

Capitalismul real: amânarea colapsului în sistemele bazate pe dinamica lăcomiei

În fața necazului albanezilor, nimic n-a fost mai deplasat decât sarcasmul unor observatori occidentali care au râs în hohote de „capitalismul schipetar". În realitate, puțini dintre partizanii capitalismului obișnuit ar reuși, probabil, să definească suficient de precis diferența dintre economia favorizată de ei și un simplu joc piramidal. Nu se poate nega faptul că fenomenul câștigului nemeritat – sau, mai general, al venitului fără muncă – are trecere și la jucătorii experimentați ai sistemului capitalist. Pentru imaginarul economiilor naționale moderne, aspectele magice și irațională ale distribuirii inegale a prosperității au o semnificație pe care am putea-o califica drept „arhetipală", dacă această expresie n-ar fi încărcată de conotații înșelătoare ce țin de psihologia abisală. Economia modernă bazată pe proprietate a atras de la bun început o aură scânteietoare de fantasme ale fericirii pentru care e adecvat să utilizăm sintagma „capitalism al Fortunei". În cel mai scurt timp, utilizatorii extraeuropeni ai sistemului au asimilat și ei pe deplin această dimensiune real-imaginară a noilor procese economice. Dacă economia modernă bazată pe proprietate și pe bani – numită adesea, printr-un *lapsus linguae*, capitalism – exercită, dincolo de granițele culturale, o fascinație care-i pune uneori în umbră chiar și avantajele practice, fascinația provine fără îndoială din această sursă. În plus, trebuie să considerăm credința într-o Fortună reîntoarsă, care-i favorizează pe ai ei prin bănci și prin burse, drept reinterpretare postcreștină a fantasmelor protestante ale alegerii, cu riscul de a dezveli astfel miezul nemilos al calvinismului, al cărui chip adevărat se anunță în obscenitatea mistică a faptului-de-a-te-simți-aproape-de-Dumnezeu după închiderea caselor.

Temeiurile posibilității de a compara în mod obiectiv capitalismul obișnuit cu o schemă Ponzi țin de faptul incontestabil că ambele modele reprezintă sisteme de creștere bazate pe credit și dependente necondiționat de o reproducere extinsă. Amândouă au tendința inerentă de a se prăbuși, tendință a cărei gestionare e constitutivă pentru dinamica sistemului în întregul lui.

În cazul unui sistem pur de tip Ponzi, colapsul intervine (sau e declanșat cu bună știință) relativ repede, deoarece numărul noilor jucători susceptibili să fie recrutați se epuizează inevitabil după câteva runde – motiv pentru care, chiar și în condiții optime de camuflaj, jocul nu poate să dureze mai mult de câțiva ani. Ponzi însuși a reușit să reziste nouă luni; urmașii lui est-europeni, maximum doi ani. În schimb, capitalismul obișnuit, bazat pe industrie și pe bănci, se distinge prin faptul că jucătorii lui reacționează la presiunea dobânzii prin creștere economică, creștere datorată în principal sinergiei dintre expansiunea pieței, inovația în materie de produse și raționalizarea tehnologică. Metoda lui de „a se arunca în gura lupului" e, prin urmare, elastică, de durată și deprinsă cu criza. Tehnica lui include un comportament inventiv și civilizator, care, uneori, nu se dă în lături nici chiar de la elanuri tipice revoluției culturale. Spre uimirea propriilor agenți, procesul capitalului s-a dovedit până acum mereu în stare să țină sub control tendințele de prăbușire, inclusiv atunci când a trecut prin faze mai lungi de instabilitate și de stagnare. Acum se poate sprijini pe un interval de evoluție mai mult sau mai puțin coerentă de circa zece generații umane, în măsura în care considerăm că revoluția industrială din secolul al XVIII-lea a fost perioada lui de început, și chiar de douăzeci de generații, dacă admitem, cu Immanuel Wallerstein, că sistemul capitalist al lumii a căpătat contur încă din jurul anului 1500.

În lumina acestei performanțe, constatăm că sistemul capitalist, constituit după principii anistorice sau, mai bine zis, futurice, a produs totuși o istoricitate specifică. În faza incipientă a jocului, tendința ei a fost prezentată mistificator prin conceptul singular de „progres". Ceea ce nu schimbă prea mult raportarea ironică a capitalismului la epocile

trecute. În fond, lumea animată de spiritul întreprinzător are nevoie de trecut numai ca să-l lase în urmă.[238]

Capitalismul își întâmpină partenerii de joc și criticii actuali cu mari pretenții de seriozitate, mai ales după dispariția așa-numitei alternative socialiste. Aceste pretenții pot fi rezumate într-o singură teză: capitalismul oferă un model de creștere înzestrat cu o putere, în principiu, inepuizabilă de a înfrunta viitorul. În numele acestui model, actorilor li se poate cere să fie gata de a participa la forme de viață ce presupun transformarea tehnică permanentă și pătrunderea comodificării și a intermedierii financiare în toate domeniile vieții. În realitate, capacitatea acestui joc de a face față viitorului e ceva mai puțin strălucitoare decât pretind neîncetat exegeții lui. E de ajuns să depistăm un simptom nevrotic în termenul omniprezent de *sustainability* pentru a atinge în punctul vulnerabil îndoiala de sine a statu-quo-ului. Așa cum dovedește acest cuvânt, cei mai meditativi dintre experții în economie ai prezentului au o idee clară despre ce anume nu este compatibil cu esența sistemului.

Într-adevăr, și sistemele non-Ponzi (adică economiile naționale normale, în special, și economia mondială, în general) reprezintă sisteme dezechilibrate, care trebuie să prelucreze mereu o doză considerabilă de pericol intern. Capitalismul consolidat nu poate compensa tendințele inerente spre colaps (a căror primă manifestare au fost crizele de supraproducție descrise de Marx) decât aruncându-se mereu în gura lupului. Ceea ce pentru clienții de azi e o dovadă a principiilor comerciale solide se datorează rafinării instrumentelor de control, al căror mecanism-cheie trebuie căutat în „arta băncii centrale"[239]. Despre ea putem spune, simplificând, că tinde să devină un procedeu prin care ceva neserios e transformat în ceva serios: cu alte cuvinte, o tehnică de încetinire a colapsului. Prin mărirea și micșorarea dobânzilor primare, banca centrală își asumă sarcina de a minimiza riscurile de

---

[238] *Cf.* Peter Sloterdijk, „Goodbye Fortschritt: Das heilige Feuer der Unzufriedenheit", în Utz Claassen, Jürgen Hogrefe (*ed.*), *Das neue Denken, das Neue denken. Ethik. Energie. Ästhetik*, Göttingen, 2005, pp. 69 și urm.

[239] *Cf.* Hans-Joachim Stadermann, *Die Fesselung des Midas. Eine Untersuchung über den Aufstieg und Verfall der Zentralbankkunst*, Tübingen, 1994.

colaps proprii sistemului, ajustând stresul produs de dobândă pentru a-l aduce la un nivel suportabil în condițiile economice date. În deciziile ei de regularizare, ea se orientează după rezultatele actuale și probabile ale eforturilor economiei reale, adică după suma efectelor datorate extinderii pieței, inovației în materie de produse și creșterii productivității. În acest context, mult invocata „redresare economică" nu înseamnă decât reducerea riscului de insolvență pentru unitățile îndatorate. Într-o gestiune profesionistă, presiunea exercitată de serviciul datoriei publice pe toate palierele procesului economic nu trebuie să devină fatală pentru sistemul global, chiar dacă numeroase companii și numeroase gospodării private se prăbușesc neîncetat. În ansamblu, stresul datoriilor stimulează procesul economiei monetare să se revitalizeze și să se intensifice mereu.

Constrângerea expansiunii și a inovației prin care se distinge modul de producție capitalist e provocată, așadar, de factorul Ponzi din sânul sistemului global, factor ținut în frâu cu ingeniozitate, dar imposibil de eliminat complet.[240] Complexul capitalist al economiei monetare formează o rețea mondială de operațiuni menite să mute din loc munți de datorii. Dar nici măcar cel mai bine compensat sistem Ponzi nu poate să facă, pe termen lung, mai mult decât să-și amâne *sine die* propria dezvrăjire – cel târziu până în momentul în care drumul expansiunii va fi blocat, pentru că toți noii parteneri de joc susceptibili să fie cooptați au intrat deja în joc. Lumea actuală e, fără îndoială, încă departe de acest punct, astfel încât o agitație finală nu se justifică deocamdată. Caracterul indeterminabil al momentului dezamăgirii poate fi încă in-

[240] Sinergia dintre încetinirea colapsului și mobilizarea prestațiilor compensatoare a fost, ce-i drept, dezactivată încă de azi într-un sistem parțial suprasensibil al statelor naționale capitaliste: tot mai mulți cetățeni din țările europene înțeleg treptat că statul-providență, în special în ceea ce privește construcția lui centrală – sistemele de pensii –, echivalează cu un joc piramidal în care bătrânii se întrec în escrocherii, în timp ce jucătorilor din a treia rundă li se ia și cămașa de pe ei. Paralel, bugetele extrem de îndatorate ale majorității țărilor au și ele de mult caracterul unor sisteme Ponzi a căror stabilitate se sprijină în mare măsură pe neputința cvasireligioasă a creditorilor de a-și imagina un stat în incapacitate de plată (deși crizele de insolvență ale Rusiei și Argentinei au dovedit că și inimaginabilul se poate întâmpla).

terpretat de participanții la joc, cu un anumit grad de îndreptățire, ca ambiguitate fundamentală a viitorului. Cu toate acestea, clienților ar trebui să li se atragă preventiv atenția asupra verdictului pronunțat de o minoritate de experți, potrivit căruia efectul de nedeterminare – posibilitatea aparentă ca jocul să continue la infinit în condițiile actuale – nu mai poate fi întreținut mai mult de câteva decenii. Alți interpreți dau mult mai mult timp acestui joc, mai ales cei care sunt destul de optimiști ca să plaseze sfârșitul energiilor fosile abia în secolul XXII.

În ceea ce privește ipotezele psihologice ale lui Charles A. Ponzi, ele n-au fost contrazise câtuși de puțin în cei aproape o sută de ani scurși de la marea lui lovitură de la Boston, din 1919. Avem, desigur, dreptul să presupunem că aceste ipoteze caracterizează cu mare precizie psihomotricitatea economiei capitaliste în ansamblul ei. Într-adevăr, chiar și pentru manifestările discrete moral și solide economic ale sistemului, anumite decizii fundamentale care țin de dinamica lăcomiei rămân indispensabile. Aceste decizii provoacă puternice tendințe expansive ce pătrund tot mai adânc în formele de viață ale culturilor purtătoare sau, ca să ne exprimăm mai tehnic, în economiile psihosemantice ale jucătorilor – de regulă, cu ajutorul mediilor culturale care sunt romanul, teatrul, filmul și televiziunea. Mediile produc, în mod sinergetic, un climat de liberalizare continuă – iar acesta se impune *à la longue*, așa cum arată experiența, chiar și împotriva reacțiilor conservatoare. În acest context, receptarea artei moderne capătă o semnificație majoră, deoarece, cu antrenamentul ei consecvent pentru *everything goes*[241], arta funcționează azi ca un centru de perfecționare pentru consumismul avangardei. Ceea ce fac avangardele pentru prima oară, „masele" imită, de regulă, puțin după aceea.

Cum extensiunile cantitative ale proceselor monetare nu pot fi separate de modificările calitative ale formelor de viață, ansamblurile de jucători capitaliști trebuie să se aștepte, din punct de vedere cultural, la un climat de revizionism permanent. Ceea ce se numește, începând din 1800, spiritul epocii (*Zeitgeist*) nu poate fi gândit fără acțiunea simultană a spiritului banilor (*Geldgeist*). Oricât ar vrea mediile conservatoare să

[241] Se poate orice (*engl.*) (*n. tr.*).

stilizeze polaritatea dintre bani și spirit, prezentând-o ca pe o antiteză, convergența polilor s-a impus, dacă privim lucrurile în ansamblul lor. Vorbim despre propria epocă pentru a merge în pas cu ea. Speranța adaptării se manifestă în exigența unei „acceptări a mobilității" și a „învățării de-a lungul întregii vieți", cu scopul de a flexibiliza biografiile profesionale și de a permite totodată un grad înalt de consumism în rândul persoanelor în vârstă: acesta este sensul propagandei, care a ajuns de curând și în Germania, pentru capitalismul *à la* Matusalem, de tip californian. Chiar dacă, în această mișcare continuă, valorile serioase par să aibă căutare, tendința globală a jocului cere o frivolizare progresivă a populațiilor de jucători. Chiar și în cele mai favorabile condiții – când, grație statului social, pacificarea unei populații naționale a reușit pe un front larg, iar canalizarea și stimularea economiei capitalului de către statul fiscal într-o anumită țară urmează traiectorii ordonate pe o perioadă mai lungă –, sistemul are nevoie să integreze o parte crescândă a populației în activități mai riscante ce țin de lăcomie și în practici de frivolitate mai ofensive, situație la care expresia fadă „societate de consum" nu face decât o aluzie foarte îndepărtată. Ceea ce se numește aici consum desemnează disponibilitatea clienților de a lua parte la jocuri de accelerare a plăcerii și bazate pe credit – cu riscul ca acești clienți să-și petreacă o mare parte din viață stingându-și datoriile. Secretul consumismului ca *lifestyle* se ascunde în misiunea de a provoca în cei care participă la el sentimentul neoaristocratic că luxul și risipa sunt perfect adecvate. În capitalism, se numește aristocrat cel care nu trebuie să stea pe gânduri pentru a fi sigur că i se cuvin cele mai bune lucruri.

Lăcomia reprezintă căptușeala afectivă a ipotezei ontologice potrivit căreia se poate menține o simetrie durabilă între „a da" și „a lua". Dacă „a lua" domină pe termen lung la un jucător, se spune, în general, că acest jucător a avut succes. În accepțiunea obișnuită, succesul desemnează un fenomen de suprarecompensare – fenomen asociat frecvent, de altfel, unei tendințe de repetare a improbabilului. Suprarecompensările stabilizate determină, la cei care le primesc, pretenții de statut cu tendință elitistă. Persoanele suprarecompensate cronic au foarte des talentul de a-și considera primele drept un tribut adecvat prestației lor – sau, în caz că această prestație lipsește, adecvat pur și

simplu ființei lor eminente și, de ce nu, înfățișării lor fizice. Mai exact, un fenomen tipic sistemelor perfecționate ale lăcomiei constă în ridicarea înfățișării frumoase la rangul de rațiune suficientă pentru pretențiile de suprarecompensare. E caracteristic pentru cultura dezvoltată a lăcomiei faptul că agenții ei se așteaptă la cele mai mari recompense tocmai pentru lucruri pentru care au cele mai mici merite. Nu degeaba *lookism*-ul[242], această religie a ingratitudinii, se află în ascensiune în toată lumea. Succesele misiunilor ei sunt determinate de mass-media culturii tinerilor, care proclamă de mult vestea bună că, pentru a avea succes, e suficient să semeni cu cineva cunoscut din mass-media.

În ceea ce privește forma capitalistă a erotismului, ea desfășoară fără întrerupere paradoxul „suprarecompensării pentru toată lumea" și proclamă astfel dreptul omului la o conduită de lăcomie nelimitată. Prin urmare, piața înfățișării fizice urcă la rangul de piață a pieților; pe această piață, obiectele potențiale ale dorinței se transformă – sub influența drogului numit „suprarecompensare" – în subiecte ale lăcomiei. E ușor de înțeles de ce această ultimă „scindare de clasă" din sânul capitalismului îi va separa pe cei suprarecompensați de cei plătiți normal sau prost. Mai complicat e să aflăm motivele pentru care această scindare devine aproape sinonimă cu opoziția dintre *the beautiful people*[243] și oamenii înzestrați cu fețe nerentabile. Dacă vrem să definim sensul cuvântului „popor" în capitalismul avansat, dăm peste mulțimea celor care rămân excluși de la suprarecompensare. Poporul este acea colectivitate care poate fi sigură că nici în viitor nu va primi nimic pentru simpla sa înfățișare.

Prin comportamentul ei, elita lăcomiei susține cu toată convingerea postulatul potrivit căruia ființarea trebuie să conțină potențialul unor câștiguri permanente la jocuri sau măcar al unor faze de succes suficient de lungi încât să le asigure excedente pe viață celor care profită de avantaje. De regulă, lăcomia acută e însoțită de senzația că meriți mai multă fericire decât cea de care ai avut parte până acum, iar acesta e

[242] *Lookism* – ipoteză potrivit căreia înfățișarea (*look*) este un indicator al valorii unei persoane (*engl.*) (*n. tr.*).

[243] Oamenii frumoși (*engl.*) (*n. tr.*).

unul dintre motivele pentru care nu se pot fixa limite interne activităților determinate de lăcomie. Doar foarte puțini aspiranți ai Fortunei trebuie să fi fost pregătiți să constate cu Andrew Carnegie: „Am avut mult mai mult noroc în viață decât mi s-a cuvenit."[244]

În ceea ce-i privește pe nefericiții albanezi (inițiați în spiritul capitalismului speculativ), trebuie să notăm că, la urma urmelor, au avut noroc în nenorocirea lor. După încetarea crizei și în ciuda celor circa douăzeci de mii de falimente ale unor firme mici, survenite în toată țara, pierderile s-au dovedit mult mai puțin dramatice decât au sugerat primele pronosticuri, dictate de frică. Celor care au ieșit basma curată li s-a întipărit în minte această lecție: restructurarea unei foste economii dirijiste în spiritul economiei bazate pe proprietate nu poate avea loc prin simplă speculație. Ei au învățat ceea ce pentru veteranii capitalismului este o realitate familiară: procesul cotidian al creării de valoare posedă o inerție aparte, a cărei neglijare nu poate să rămână nepedepsită. Cine vrea să facă avere trebuie totuși, de regulă, să lucreze și să renunțe o vreme. Oricât de indispensabil e visul îmbogățirii rapide pentru forța motrice a capitalismului, acesta presupune la început o cultură antreprenorială solidă, precum și un univers al muncii disciplinate, care se supune eforturilor cerute de un drum doar puțin alunecos.

Așa cum am observat, capitalismul normal, care se mulțumește cu rate ale profitului susceptibile să fie consolidate prin mijloacele economiei reale, e marcat de tensiunea dintre sarcina dobânzilor pasive și creșterea productivității, incluzând toți factorii psihopolitici fără a căror modificare nu e posibilă transformarea unei populații date într-o asociere de consumatori capabili să determine o cerere. Dacă în estul și sudul Europei crizele piramidale au fost declanșate de o psihoză acută a lăcomiei – așadar, de o erotizare bruscă și brutală a economiilor afective –, în faza consolidării era nevoie să se instituie forme de erotizare a „societății" cu rădăcini mai adânci, discrete și având o eficacitate cronică.

---

[244] Andrew Carnegie, *Geschichte meines Lebens*, ed. a II-a, Leipzig, 1922, p. 189.

Înțelegem între timp de ce modernizarea psihodinamică a „societăților" puse în mișcare de bani poartă chipul erotismului: în modernitatea economică este în joc nu mai puțin decât înlocuirea guvernării thymotice a afectelor (doar în aparență arhaică), alături de aspectele ei incompatibile cu piața (doar în aparență iraționale), printr-o psihopolitică mai actuală, caracterizată de imitarea dorinței și de o lăcomie versată în calcule. Această transformare nu poate fi realizată fără o depolitizare profundă a populațiilor și – în mod aferent – fără deprecierea progresivă a limbajului în favoarea imaginii și a cifrei. Mai ales partidele clasice de stânga, în măsura în care activează, prin definiție, ca bănci ale mâniei și disidenței, nu se pot remarca în acest climat nou decât ca relicve disfuncționale. Ele sunt condamnate să lupte, prin discursuri dezagreabile, contra imaginilor cu oameni frumoși și a tabelelor pline de cifre severe – întreprindere sortită eșecului. În schimb, social-democrațiile modernizate de tip New Labour se simt ca peștele în apă în erotismul capitalist: au abdicat de la rolul de partide ale mândriei și ale mâniei și au virat către primatul apetiturilor. Prin asaltul unei culturi a imaginii pre-formate de tip occidental, națiunilor postcomuniste li se oferă un depozit de iluzii care valorifică deopotrivă dorința erotică și simțul pentru necesitatea așteptării.

În cursul acestei transformări se produce o stimulare, singulară în istoria moralei, a rivalităților fantasmatice dintre participanții la jocurile generalizate ale dorinței. La populațiile occidentale, transformarea structurală a dorinței s-a întins pe mai multe secole, cu o accelerare pronunțată în secolul al XIX-lea. Dacă epoca respectivă a fost caracterizată, prin prisma istoriei culturii, drept „secolul operetei", e pentru că erotizarea burgheziei și a micii burghezii cerută de *Zeitgeist* își crease, în această specie muzical-dramatică, mediul cel mai eficient.[245] Ordinea „socială" a curților princiare și cea a burgheziei timpurii suscitaseră deja, ce-i drept, accese de rivalitate și declanșaseră competiții acerbe între participanții la intrigile de curte și directorii întreprinderilor comerciale. Și una, și cealaltă au fost sisteme de acțiune marcate deja de

[245] Siegfried Kracauer, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt, 1994.

„modernizarea“ economică – în principal, de dezvoltarea comerțului și de intensificarea aferentă a „legăturilor primejdioase“, adică a interacțiunilor strategice. Dar nicio altă formațiune istorică n-a avut nevoie de un asemenea grad de concurență guvernată de lăcomie și de invidie ca „societatea“ înfloritoare a consumului de masă, care – după un preludiu de peste un secol – s-a răspândit triumfal în multe părți ale globului, în a doua jumătate a secolului XX, urmând modelele euro-americane.

Aceste fenomene demonstrează că toate modernizările tind spre o revizuire mai mult sau mai puțin dramatică a moralei în vigoare începând din Antichitate. Cum sistemele de azi nu mai presupun colectivități combatante, ci populații erotizate, ele renunță să mai ceară suspendarea celei de-a cincea porunci din Vechiul Testament – una dintre caracteristicile definitorii ale fascismului de stânga (după cum am arătat) și care s-a întors în ipostaza național-socialismului. Ambele formațiuni bazate pe modelarea thymotică a afectelor aveau nevoie de luptători rezoluți și de mame bucuroase să aducă pe lume mulți copii, nu de amanți ambițioși și de consumatoare de lux; într-adevăr, partizanii britanici ai Internaționalei Comuniste cântau, în anii ’30, un cântec cu următoarele versuri: „Să terminăm cu dragostea până la revoluție./ Până atunci, dragostea e un lucru nebolșevic.“[246] Primatul valorilor de luptă era un lucru sigur pentru activiști, în timp ce erosul figura, la ei, în rubrica demnă de dispreț a „luxului burghez“. Câtă vreme „a ucide“ avea întâietate față de „a iubi“, spiritul revizionist era îndreptat contra celei de-a cincea porunci.[247]

În sfera avansată a consumului, în schimb, iubirea, dorința și plăcerea devin prima datorie a cetățeanului. Acum, prescripțiile de abstinență și interdicțiile antimimetice asupra geloziei, formulate în Decalog, sunt cele care trebuie puse mai curând între paranteze și înlocuite cu opusul lor. Dacă a zecea poruncă statuase: „Să nu dorești casa aproapelui tău; să nu dorești femeia aproapelui tău […] nici sluga

[246] *Apud* Eric Hobsbawm, *Gefährliche Zeiten. Ein Leben im 20. Jahrhundert*, München, 2006, p. 146.

[247] Vezi *supra*, pp. 204 și urm.

lui, nici slujnica lui […]!" (Ieșirea, 20, 17), prima poruncă a noului sistem moral în vigoare sună astfel: *Să dorești și să te desfeți cu toate câte îți arată ceilalți, care se desfată și ei, drept lucruri vrednice de a fi dorite!* Din ea decurge nemijlocit a doua poruncă, menită să amplifice efectele primei. E o poruncă de exhibiție care, diametral opusă față de imperativele de discreție ale tradiției, ridică la rangul de normă etalarea fățișă, vizând să provoace imitație, a plăcerii personale.[248] *Să nu faci o taină din dorința și din plăcerea ta!* Ar fi o dovadă de miopie să spunem că efectele principiului „exhibiție" se mărginesc la universul reclamei și al cluburilor de noapte; de fapt, construcția realității întreprinsă de capitalismul subiectivizat se întemeiază, în mare, pe competiții pentru vizibilitate. Vizibilitatea desemnează spațiile de manevră pentru stimularea impulsurilor de invidie – cu o influență decisivă asupra lumii mărfurilor, banilor, științei, sportului și artei. Pentru a compensa efectele periculoase ale celor două porunci de dezinhibare, e nevoie de a treia poruncă, ultima: *Să nu atribui nimănui în afară de tine însuți eventualele nereușite în competiția pentru accesul la obiectele dorinței și la privilegiile plăcerii!*

[248] *Cf.* Peter Sloterdijk, „Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung", postfață la René Girard, *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München și Viena, 2002, pp. 241-254. Slavoj Žižek evocă și el, în numeroase pasaje din opera sa, structura perversă a noului imperativ al plăcerii.

Disidența risipită – Internaționala mizantropică

Reflecțiile de până acum prezintă câteva ipoteze privind imposibilitatea manifestă de a colecta și de a organiza cantitățile actuale de mânie și de disidență în țările centrale ale neocapitalismului ca *way of life*[249]. Cea mai importantă dintre ele a fost amintită sumar de mai multe ori: la orizontul epocii prezente nu se întrevăd mișcări și partide susceptibile să îndeplinească funcțiile unei bănci mondiale pentru valorificarea impulsurilor thymotice. În lipsa unui punct operativ de colectare a mâniei, cu o perspectivă fermă asupra întrebării „Ce-i de făcut?", lipsesc și reperele teoretice care ar face posibile analize strategice ale unor chestiuni autentic globale. Cu toate că un potop de afirmații moralizante despre așa-zisa globalizare inundă de ani de zile opinia publică din Occident și din țările emergente, suma acestor discursuri nu produce nici urmă de nou „organon" – asta dacă nu vrem să denumim astfel departamentele de sociologie mondială ale Pentagonului sau statele-majore angajate în așa-numitul *war on terror*[250]. Același lucru se exprimă în teza că nu există la ora actuală forme popularizabile de apocaliptică pozitivă, în măsură să traducă prăbușirea potențială a sistemelor sociale și economice care funcționează în prezent în viziuni atractive pentru epoca următoare. Nici la Davos, nici la Porto Alegre nu s-a vorbit în mod credibil, în ultimii ani, despre modéle postcapitaliste. Altfel spus, această situație dovedește un singur lucru: de acum înainte, capitalismul vrea să fie toată cultura. El se instituie astfel pe sine ca orizont de nedepășit al prezentului. Potrivit modului în care se autodefinește el, ceea ce îi urmează nu poate fi decât el însuși, în metamorfozele lui necontenite și

[249] Mod de viață (*engl.*) (*n. tr.*).
[250] Război împotriva terorii (*engl.*) (*n. tr.*).

în intensificările lui euforice. Numai discursurile „mișcării solare" și ale unor abordări antisistem înrudite conțin proiecții de o anumită profunzime temporală ce anunță sfârșitul inevitabil al sistemului dominant, dependent de energii fosile care se vor epuiza mai devreme sau mai târziu. Unele dintre aceste abordări se mulțumesc să citeze motivele care fac necesară trecerea la un regim nou, altul decât cel bazat pe energiile fosile; altele se aventurează spre un orizont situat dincolo de economia capitalului.[251]

Am atins, cel puțin indirect, și al doilea motiv principal al devalorizării impulsurilor mânioase în economia afectivă a democrațiilor capitaliste: el trebuie căutat în faptul că, potrivit tendinței lor, condițiile existente subminează majoritatea variantelor de gândire fundamentalistă – inclusiv figurile neohegeliene, autoproclamate realizări practice ale unei gândiri „care ajunge până la rădăcină". Toate formele de teorie cu barbă au fost excluse din canonul prezentului. Teoriile cu barbă tipice erau cele care, deși comentau imaginile despre lume ale adversarilor în spiritul unei critici a ideologiei (operând, ca atare, la nivelul unei observații de rang secund), continuau totuși să utilizeze, în ceea ce le privea, semantici naive ale lumii, fiind comparabile, sub acest aspect, cu cele mai grosolane sisteme de credință. Ele au întemeiat, pe de o parte, raportul dintre thymotică și extremism și, pe de altă parte, raportul dintre extremism și gândirea monologică.[252] Faptul că, în asemenea condiții, mânia se lovește de neînțelegere nu e surprinzător decât pentru cei care au investit ei înșiși în afaceri cu naivitatea.

---

[251] În cartea lui Immanuel Wallerstein, *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*, Viena, 2002, se postulează, pe baza unor considerații sistemice abstracte, nașterea unei ordini postcapitaliste; lipsesc însă orice indicații concrete cu privire la modul în care va funcționa această ordine. În legătură cu trecerea la politica solară, *cf.* Hermann Scheer, *Solare Weltwirtschaft. Strategie fiir die ökologische Moderne*, ed. a V-a, München, 2002, și *idem*, Energieautonomie. Eine neue Politik für erneuerbare Energien, München, 2005.

[252] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft*, prelegere ținută la inaugurarea Catedrei „Emmanuel Lévinas", Strasbourg, 4 martie 2005; precum și Peter Sloterdijk și Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt, 2001, a șasea convorbire, pp. 304-320.

Al treilea motiv al risipirii potențialelor de mânie și de protest rezidă în transformarea mediilor care colectau aceste potențiale și a miturilor care le organizau. În timp ce proletarii cu conștiință de clasă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul secolului XX aveau deja posibilitatea de a integra suferințele și luptele locale în epopeea mișcării muncitorești și poate chiar în marea narațiune despre adventul revoluției, purtătorii mâniei de azi nu mai dispun de scenarii susceptibile să le asigure o direcție și nici de scheme narative convingătoare, în măsură să le atribuie un loc vital în cursul lumii. În această situație, se impune întoarcerea la reinventări etnice sau subculturale ale istoriei. Dacă asemenea reinventări nu sunt disponibile, locul lor e luat de construcții locale bazate pe raportul „noi–ei". Câtă vreme nemulțumiții postmodernității nu-și pot defula afectele în alte teatre de operațiuni, nu le rămâne decât fuga în propria imagine reflectată, așa cum o oferă mass-media de îndată ce scenele de violență atrag asupra lor o parte a interesului public. Reflectarea rapidă a exceselor comise de ei înșiși în imaginile presei și ale televiziunii le poate aduce actorilor o satisfacție momentană; în unele cazuri, ea poate să însemne chiar o dovadă suficientă a propriei existențe. Dar, tocmai în asemenea episoade, legea mediului se impune în fața conținuturilor. Vedem aici, o dată în plus, că instrumentele „opiniei publice burgheze" nu pot servi drept *colectoare* – mai exact, drept medii de colectare și de formare – pentru subiecte thymotice *in spe* (cu alte cuvinte, nu sunt capabile să modereze transformarea mâniei în mândrie și în speranță). Mass-mediei moderne îi revine, fără îndoială, potențialul de a declanșa epidemii afective; toate subiectele susceptibile să țină primele pagini ale ziarelor se răspândesc, așa cum știm, după principiul infecțiilor virale. În același timp, mass-media își neutralizează materialele, pentru a supune toate evenimentele legii nivelării. Misiunea ei democratică este de a produce indiferență eliminând deosebirea dintre ceea ce e important și ceea ce e secundar.

Putem cita, în sfârșit, un al patrulea motiv ce a determinat regresiunea politică a culturii de stânga a mâniei: el rezultă din convertirea, la care ne-am referit în repetate rânduri, a civilizației marcate de bani la supremația erotismului. Noua poruncă a iubirii spune că trebuie să iubești bunurile de care se bucură vecinul tău ca și cum ar putea să

devină ale tale. Se pare că acest precept extins al plăcerii nu e mai ușor de respectat decât cel creștin al iubirii extinse de aproape. Presiunea erotizării, care apasă asupra jucătorilor condamnați la dorință ai „societății" întemeiate pe dinamica lăcomiei, are ca efect inevitabil faptul că tot mai mulți indivizi excitați și izolați sunt înconjurați de oferte de relații imposibile. Din exigențele cronice ale iubirii, condamnate la eșec în lipsa unor mijloace de acces interne și externe, ia naștere o tendință de a urî tot ce aparține inelului de încercuire format din pseudoobiecte. În timp ce sistemele de afecte colective trec, pe fondul ironizărilor postmoderne, de la revoltă la participare, impulsurile disidente, mânioase și revoltate – izolate social și sărăcite lingvistic – au tendința de a amorți. În această situație, raportul vandalic cu obiectele imposibile se impune drept cel mai plauzibil. Am putea să desemnăm vandalismul ca negativitate a imbecililor și să caracterizăm astfel o mânie care a renunțat definitiv să mai caute intelectul.

Niciun eveniment din trecutul recent nu a revelat mai explicit mecanismele descrise aici decât tulburările care au izbucnit în suburbiile pariziene la sfârșitul lunii octombrie 2005, pentru a se extinde doar în câteva zile, după regulile de joc ale imitării – recompensate mediatic – a violenței, în numeroase orașe și aglomerări urbane ale Franței. În mod cât se poate de evident, aceste explozii neașteptate de violență provocate de un grup de tineri, exclusiv bărbați, de origine islamo-arabă și creștino-africană au fost un amestec compus din revolte cu rol de defulare și din acte de vandalism provocator comise din plăcere – deci tocmai acel cocteil de afecte care descumpănește hermeneutica politică a culturii franceze hegemonice de centru-stânga. Prin urmare, presa culturală pariziană s-a mulțumit să facă apel la jocurile de limbaj disponibile pe piață, jocuri pe care jurnaliștii le reproduc ori de câte ori se ivește ocazia. („Ei incendiază mașini – noi ne desfășurăm teoriile preferate.")

În tot acest tumult, un singur lucru era evident: niciunul dintre partidele politice n-a putut și n-a vrut să-și asume rolul de a colecta și de a transforma energiile murdare emergente. Sporadic, unii s-au angajat pe ocolite să preia sarcinile pedagogiei republicane, dar semne care să anunțe o nouă strategie de fertilizare politică a mâniei n-au existat.

Singurul interpret care a ciulit urechile la situația psihopolitică a fost Nicolas Sarkozy, pe atunci ministru de interne: calificându-i fără menajamente pe huligani drept „scursură" (*racaille*) ce trebuia curățată cu tunul cu apă, el n-a încălcat doar regulile vorbirii frumoase în politică; a dat, în plus, un semnal limpede că, după sensibilitatea noii majorități morale a țării, se terminase cu eforturile politicii de integrare; acum trebuia, în schimb, să se treacă la măsuri de eliminare fără compromis. E posibil ca acest afront verbal să fi pus bazele unei paradigme de viitor pentru semantica politică. Avocații curentului de centru dreapta ar fi înțeles, așadar, imperativul postrepublican potrivit căruia politica nu mai trebuie să constituie decât un sistem de măsuri ținând de protecția militantă a consumatorului. Pe plan retoric, trecerea de la terapia socială la evacuarea inutililor pare formulată în prealabil fără echivoc; ea exprimă un acord actual între conservatorismul bazat pe frică al unor straturi sociale largi și principiul de duritate neoliberal, caracteristic elitelor înstărite. Acestei alianțe i se opune o stângă ce nu mai e capabilă, nici în forma ei postcomunistă, nici în cea social-democrată, să dezvolte procedee adecvate constând în a colecta mânia și a o investi în proiecte profitabile din punct de vedere thymotic.[253]

Slăbiciunea explicațiilor *ad hoc* pentru izbucnirile de violență neașteptate din Franța transpare mai ales în faptul că, de cele mai multe ori, aceste violențe au fost considerate acte de exprimare momentane, iar interpretările motivelor din spatele afectului care căuta să se exprime au variat puternic. În funcție de tendințele interpreților, ele au oscilat între furia neputincioasă, exteriorizarea impulsurilor vindicative ca răspuns la umilința cronică și, în sfârșit, manifestarea unei pure „plăceri de a face rău". Nu mai puțin înșelătoare e ipoteza emisă de anumiți politicieni de dreapta potrivit căreia incendierea mașinilor și a clădirilor, precum și alte acte de vandalism ar fi fost acțiuni planificate, dacă nu chiar dirijate.

---

[253] Prin faptul că Oskar Lafontaine – care a publicat acum câțiva ani o carte cu titlul *Die Wut wächst* [Furia crește] (München, 2002) – a obținut, în toamna lui 2005, o victorie electorală pentru noul partid de stânga al Germaniei, vedem conturându-se totuși șansa ca reclamațiile șomerilor, ale celor subplătiți și ale marginalilor – reclamații ce suferă de incapacitatea cronică de a se articula – să capete din nou un nucleu autoafirmativ.

În realitate, creșterea valului de violențe s-a datorat constituirii ocazionale a unui obiect al mâniei – fenomen răsplătit (în urma feedbackului stimulator de care s-a bucurat în mass-media franceză) cu substanțiale prime de atenție și cu îndemnuri la mimetism. Admițând că reconstituirea actuală a evenimentelor din noaptea critică este corectă, declicul a fost propagarea fulgerătoare a unui zvon, potrivit căruia, pe 27 octombrie 2005, poliția ar fi împins la moarte doi adolescenți din *banlieue*[254]. Această sugestie (ea s-a dovedit a fi doar pe jumătate adevărată, căci n-a existat o legătură directă între moartea tinerilor și urmăririle efectuate de poliție) a fost de ajuns ca să inducă unui număr mare de adolescenți din cartierul în care se produsese incidentul un scenariu primitiv de opoziție între „noi" și „ei". Acest scenariu s-a răspândit rapid în numeroase alte suburbii. „Ei" erau, în mod natural, poliția de stat, dar și (ceea ce nu e greu de înțeles) elocventul ministru de interne și un complex nedefinit de persoane, simboluri și instituții în care se condensa, pentru acești fii de imigranți, caracterul străin și ostil al mediului francez.

Cu toată imprecizia lui, procesul de formare a unui obiect negativ a fost suficient de bine articulat încât să inspire unui mare număr de adolescenți, de-a lungul mai multor săptămâni, ideea unei scene de luptă susceptibile să fie jucată în realitate. În cursul violențelor de pe străzile din Clichy-sous-Bois, Le Blanc-Mesnil, Aulnay-sous-Bois etc., a avut loc un fel de regrupare scenică și teatrală cu mare forță de atracție, deși, din câte ne dăm seama, actorii n-au primit nicăieri indicații de la vreun regizor politic. O interpretare adecvată a acestui fenomen depășește aria de cuprindere a sociologiilor obișnuite; se pare însă că descrierile ce țin de logica roiurilor, de mediologie și de mimetologie ar fi mai potrivite pentru a explica ritmul evenimentelor. Decisiv pentru escaladarea rapidă a valului de violențe a fost, în orice caz, faptul că acțiunea tipică de pe scena de luptă – incendierea unor mașini parcate acolo întâmplător – reprezenta un model habitualizat de mai multă vreme, dacă nu chiar un ritual inițiatic. Odată cu afluxul puternic de noi jucători, acest

[254] Suburbii (*fr.*) (*n. tr.*).

model de comuniune prin distrugere a ajuns dintr-odată în lumina reflectoarelor mediatice.

Într-un comentariu tăios apărut în cotidianul *Libération*[255], Jean Baudrillard a exprimat cu precizie scandalul din scandal: abia violențele din noiembrie au atras atenția opiniei publice franceze că într-o serie de orașe ale țării erau incendiate tot anul, noapte de noapte, o medie de nouăzeci de autovehicule; numai în cursul anului 2005 numărul lor a depășit 28 000, dintre care circa 9000 au fost incendiate în cursul tulburărilor din *banlieue* și al replicilor din provincie. Aceste jocuri piromane au culminat în noaptea de 7 noiembrie, când pe întreg teritoriul țării au ars 1400 de mașini. Pe deasupra, statisticile înregistrează, pentru anul 2005, până în luna noiembrie, incendierea a 17 500 de tomberoane și vandalizarea unui număr de aproape 6000 de cabine telefonice publice și de stații de autobuz. Deși sociologia delincvenților oferă imagini ceva mai complexe ale acestor atacuri cronice, există o mare asemănare între actorii revoltei acute și cei ai incendierii permanente. E vorba mereu de aceiași tineri mânioși, la care înțelegerea explozivă a propriei inutilități sociale se adaugă dublei suferințe provocate de șomaj și de suprapresiunea hormonală. Ar fi o dovadă de frivolitate iresponsabilă să nu înțelegem că ei sunt recruții potențiali ai oricărui război care le-ar oferi perspectiva de a ieși din impasul apatiei lor involuntare.

Referindu-se la incendiile zilnice care au rămas ani de zile sub pragul de atenție a mediilor, Baudrillard vorbește cu sarcasm despre o nouă Lumină Eternă, care arde în onoarea Imigrantului Necunoscut, asemănătoare cu flacăra de la *Arc de triomphe*. Flăcările sălbatice sunt atunci o mărturie a dezastrului psihopolitic al „societății" franceze, care nu reușește să transmită unei mari părți a imigranților ei arabi și africani, și nici urmașilor acestora, o conștiință a apartenenței la cultura politică a țării de destinație. Dar aceasta este o descriere greșită a situației, căci nu e vorba de „cultura politică" franceză ale cărei frumuseți li s-ar refuza tinerilor mânioși, ci de poziții sociale atractive, pe care urmașii

[255] Jean Baudrillard, „Nique ta mère! Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée", în *Libération*, 18 noiembrie 2005.

imigranților nu au șanse reale să le ocupe. Când Baudrillard se întreabă: „apartenență la ce, de fapt?", el presupune deja, cu seninătate provocatoare, dispariția etosului republican – acel câmp politic de forțe determinant pentru „societatea" civilă franceză. Régis Debray a pus un diagnostic similar, dar cu accente mai apropiate de mediologie și de teoria culturii, atunci când a constatat, nu fără melancolie, lipsa unei religii civile reale în Franța. Dacă diagnosticul lui ar fi corect, ar însemna pur și simplu că țara a ajuns irevocabil într-o situație ce nu are doar trăsături postgaulliste, ci și postrepublicane. La rândul lui, Baudrillard ajunge la concluzia incitantă că majoritatea francezilor se comportă între timp ca și cum ar fi imigranți în propria lor țară, nesiguri și chinuiți de resentimente. Ei nu mai pot să se afirme ca autohtoni decât discriminând alți imigranți.

Într-adevăr, teza excesivă potrivit căreia „societatea" a devenit pentru ea însăși o colectivitate-fantomă atrage atenția asupra urmărilor psihopolitice negative ale erotizării capitaliste.[256] O privire mai îngăduitoare asupra rezervelor democratice și republicane ale culturii politice franceze ar dovedi că aceste rezerve au o capacitate mai bună de regenerare decât cred spiritualii comentatori pesimiști. O demonstrează grevele ce au cuprins întreaga țară și au silit, în martie 2006, guvernul condus de prim-ministrul de Villepin să retragă legea, promulgată de Adunarea Națională, care viza flexibilizarea pieței muncii pentru începători (*Contrat première embauche*[257]). Pe de altă parte, aceste proteste dovedesc că tinerii francezi trăiesc într-o bulă de iluzii, în care privilegiile sunt apărate ca și cum ar fi drepturi fundamentale. Ce-i drept, gradul actual de erotizare subversivă a maselor ilustrează, de asemenea, în ce măsură ansamblurile thymotice tradiționale de tipul poporului, națiunii, partidului, confesiunii au fost șubrezite, ba chiar dizolvate parțial – pe la spatele actorilor, ca să zicem așa – de către politica dorinței practicată în capitalismul popular. Astfel, fiecare burghez al consumului (*Konsumbürger*) – în măsura în care nu e menținut în formă de forțe

[256] În legătură cu tema „imigranților în propria lor țară" sau a națiunilor postmoderne ca aziluri pentru localnici, *cf.* și Peter Sloterdijk și Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, op. cit., pp. 188 și urm.

[257] Contract pentru prima angajare (*fr.*) (*n. tr.*).

contrare familiale, culturale și corporative – este fixat din ce în ce mai mult în singurătatea otrăvită a unei excitări a dorinței condamnate la eșec. Când au votat cu „nu", în mai 2005, la referendumul privind Constituția Europeană, francezii au înfăptuit, spune Baudrillard, un act care, prin conținutul lui politic și gestual, a fost echivalentul perfect al violențelor comise de neintegrații din suburbii. În marea lor majoritate, ei s-au comportat ca niște incendiatori cu buletinul de vot în mână. S-au arătat aproape la fel de batjocoritori față de obiectul Europa – ținut la mare preț de clasa politică – ca tinerii din *banlieue* față de atracțiile Republicii Franceze, făcând astfel dovada unei atitudini anti-integrare.

Observațiile ce stau la baza diagnosticelor puse de Baudrillard și de Debray converg într-o zonă întunecată. Ele aduc la lumină un negativism amorf, a cărui fenomenologie e studiată sporadic de mai mult timp, în vreme ce terapia, ca și politica, bate pasul pe loc. În eseul lui din 1993, *Perspective asupra unui război civil*, Hans Magnus Enzensberger citează un asistent social dintr-o suburbie a Parisului, care descria plastic dinamica vandalismului – sub o formă ce poate fi regăsită și azi în toate detaliile:

> „Au distrus totul, cutiile de scrisori, ușile, scările blocurilor. Policlinica în care sunt îngrijiți gratuit frații și surorile lor mai mici au demolat-o și au jefuit-o. Nu respectă nicio regulă. Fac zob cabinete medicale și dentare și își distrug școlile. Dacă li se amenajează un teren de fotbal, taie stâlpii porților cu fierăstrăul."[258]

Enzensberger include aceste observații într-o panoramă formată din scene ale violenței decăzute, pe care le rezumă sub titlul de „război civil molecular". Gestul tipic al acestui „război" și al „războinicilor" lui constă în pustiirea fără rost a terenului, care nu e decât în aparență „al lor". Acest tip de comportament constituie, potrivit autorului, un răspuns la adevărul sumbru pe care-l exprimă toate imaginile cu lagăre suprapopulate și cu periferii dezolante: „faptul că suntem *prea mulți*". O asemenea convingere îi face să-și piardă cumpătul pe cei care ajung la ea. Când acești oameni, care n-au fost până atunci, de cele mai multe

[258] Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/Main, 1993, p. 32.

ori, decât personaje discrete și marginale, încep să lovească orbește tot ce le iese-n cale și sunt gata să ducă singuri la bun sfârșit „eliminarea inutililor", ei procedează astfel deoarece consideră „în secret" că „fac parte ei înșiși din această categorie".[259]

Indiciile unui „război molecular" se înmulțesc la început aproape imperceptibil: tot mai mult gunoi pe străzi, sticle de bere sparte pe carosabil și pe trotuare, seringi aruncate în parc, pretutindeni graffiti monotone, „al căror unic mesaj este autismul". Cu timpul, simptomele distrugerii ating un prag critic: mobilier școlar sfărâmat, cauciucuri înțepate, telefoane publice distruse cu foarfeci de tăiat sârmă, mașini incendiate; e clar că aici a început să emită semnale un limbaj surd al dezgustului față de lumea existentă. Dar nu e vorba nici măcar de urmele unui „război civil". Am putea folosi această expresie presupunând că ar exista tabere de luptă formate, care s-ar opune una alteia sub formă de realități conflictuale. Ceea ce vedem, în schimb, în aceste improvizații vandalice sunt valuri de negativitate preobiectivă ce stau mărturie pentru incapacitatea celor care le declanșează de a acționa în calitate de cetățeni, fie ei și cetățeni combatanți. În toate acestea, cum notează lucid Enzensberger, bântuie o „furie împotriva a tot ce e intact", o „ură pe tot ce funcționează", o ranchiună față de condițiile existente, „care formează un amalgam inextricabil cu ura de sine".[260] În plus, autorul a relevat încă de pe atunci faptul că televiziunea se afla în strânsă complicitate cu toate formele curente de vandalism, întrucât funcționa „ca un unic graffito uriaș"[261], mâzgălit pe perete de niște oameni turbați de furie și pe jumătate nebuni, care știu să ajungă la știrile de seară cu ajutorul unui cocktail Molotov, al unei brichete și al unei echipe de filmare complezente.

Ceea ce am desemnat prin „limbaj al dezgustului față de lumea existentă" descrie o epidemie de negativitate a cărei contagiune agravează starea numită cândva „disconfort în cultură", făcând din ea o revoltă în sânul civilizației eșuate. Acest tip de negativitate nu mai are

[259] *Ibid*., pp. 48 și urm.
[260] *Ibid*., p. 52.
[261] *Ibid*., p. 70.

prea multe în comun cu formele abordate până acum ale mâniei susceptibile să fie exprimată în termeni morali și colectată în scopuri politice. Înțelegem abia *post factum*, cu privire la aceste fenomene, adevăratele proporții ale neglijenței antropologice și politice de care s-a făcut vinovată stânga tradițională, preponderent în aripa ei bolșevică, dar și în formele ei mai liberale, atunci când a presupus fără să stea pe gânduri, atât la membrii ei, cât și la așa-numitele mase, o afirmare ineluctabilă și lipsită de ambiguitate a coexistenței oamenilor în mari unități sociale.

Am fi cât se poate de indulgenți dacă am spune despre aceste supoziții primare sociofile că se sprijină pe o viziune unilaterală asupra lucrurilor. Mai realist ar fi să presupunem întotdeauna o componentă sociofobă la fel de primară în socializarea umană. Politicile sociale n-ar avea nici cea mai mică perspectivă de succes dacă n-ar înțelege că sensul organizării sociale trebuie să fie acela de a limita incomodarea omului de către om. Regimurile colectiviste ale secolului XX au încălcat cu bună știință această regulă, inventând un sadism fără precedent al înghesuirii oamenilor: cruzimea extremă a universurilor concentraționare, în forma pe care le-au dat-o Lenin, Stalin, Hitler și Mao, nu se dezvăluie neapărat în faptul că omul este redus la statutul de „viață nudă", așa cum a încercat să demonstreze Agamben într-o interpretare emfatică. Lagărul se sprijină mai curând pe intuiția potrivit căreia infernul sunt ceilalți de îndată ce oamenii se forțează reciproc să-și accepte prezența inoportună; în *Cu ușile închise*, Sartre n-a făcut decât să schimbe macroinfernul cu microinfernul. Cine își lipește dușmanii unul de altul, impunându-le o coexistență totală, are grijă ca fiecare dintre ei să se mistuie la flacăra mică a ostilității induse contra alor săi. Numai sfinții pot face față condițiilor de lagăr fără să se dezumanizeze. „Lagăr" nu e decât un nume convențional pentru focarele moderne ale mizantropiei. Dacă n-am ține seama de substratul mizantropic secret – întrezărit doar aluziv în verdictul cotidian mascat potrivit căruia oamenilor nu trebuie să le pară rău de oameni (Céline: „un idiot mai puțin") –, excesele exterministe ale trecutului recent ar rămâne pentru noi și mai obscure decât sunt, în ciuda tuturor explicațiilor istorice și psihologice întreprinse până acum. Sub acest aspect, maxima *homo homini lupus* își

pierde justețea. Cine vorbește despre „secolul lupilor" ca să descrie secolul XX se exprimă încă inofensiv.

Xenofobia dreptei nu este, la rândul ei, decât unul dintre tiparele plasmei mizantropice. Aceasta din urmă nu poate să devină vizibilă ca atare câtă vreme există sub forme identificabile concret, care sunt *eo ipso* pseudonimele ei, garderoba ei ideologică. Cine e scandalizat numai de costumele politice și ideologice ale dezgustului față de social ratează mesajul mizantropic ca atare. Ceea ce caracterizează critica obișnuită a urii de străini, așa cum e formulată ea de reprezentanții majorității liberal-filantropice, este presupunerea că ne punem la adăpost pe noi înșine dacă ne exprimăm suficient de sonor consternarea pe care ne-o inspiră consternarea altora. Nu vrem cu niciun chip să luăm cunoștință de aspectele mai întunecate ale dispoziției mizantropice – nici la noi înșine și nici la alții. În realitate, tendința sociofobă și mizantropică e acasă atât în tabăra stângii, cât și în cea a dreptei; ea se împotrivește din răsputeri, în toate idiomurile oportune, cerințelor intolerabile ale *coexistării* (indiferent cu ce sau cu cine). Abia vandalismul amorf și epidemic face să se ridice la suprafață supa primordială negativă. Odată cu ea, devine reprezentabilă ca radical al comportamentului o mizantropie primară, pură și nediluată – aversiunea abisală față de lumea înconjurătoare și de societate, ba chiar față de facticitatea lumii în sine. Ne dăm seama astfel că mizantropia constituie, la rândul ei, forma specială a unei negativități amorfe ce poate fi descrisă prin concepte ca mizocosmia sau mizontia: ostilitatea față de lume și față de ființare în întregul ei. Doar ea dezvăluie aversiunea față de constrângerea intolerabilă a existenței și a coexistenței.

În asemenea răbufniri nevertebrate, mânia se află în punctul zero al articulării. Prin regresul ei la stadiul universal și difuz al dezgustului, a abandonat orice colectabilitate, orice mutabilitate și orice plasticitate. Nu mai știe absolut nimic despre relația strânsă dintre simțul valorii, sensibilitatea juridică și capacitatea de indignare – această matrice din care a luat naștere cultura democratică a iritării. Pare să fi coborât la un nivel subthymotic, de unde niciun elan n-o mai îndeamnă să-și afirme propria valoare și propriile pretenții.[262] În „adâncul" celei mai

[262] Unii psihoterapeuți arată că până și tendințele distructive extreme sunt reversibile la cei care nutresc sentimente de ură fanatice, atunci când respectivii au în mod satisfăcător ocazia să treacă prin experiențe pozitive compensatoare;

întunecate mânii se trezește, difuză și inexprimabilă, dorința ca înjosirile pricinuite de real să ia sfârșit. E vorba de un extremism al oboselii – o apatie radicală ce se împotrivește oricărei forme de modelare și de cultivare. De fapt, agenții lui ar prefera să nu miște un deget dacă ar putea să evadeze, prefăcându-se morți, din eșecul care i-a încolțit. Când lovesc în toate părțile ca să distrugă orice le iese în cale, se exprimă într-un fel de limbă străină făcută din gesturi în al căror sens nu cred nici ei. Pentru acești extremiști ai dezgustului, propria lor prezență în masă nu înseamnă nimic. Nu vor să știe că ar putea fi cel mai puternic dintre partide dacă ar fi capabili să îmbrățișeze o cauză, fie ea și a propriilor interese.

Această Internațională a celor dezgustați de specia umană există sub forma unei disoluții neîntrerupte. Noapte de noapte, ea se descompune în milioane de amorțiri izolate, iar în fiecare dimineață se șterge singură, fără menajamente, cu tot cu problemele ei, de pe ordinea de zi. Nicio adunare constituantă n-ar fi capabilă să dea formă și conținut protestului ei fără măsură contra stării de lucruri. Când au loc asemenea mișcări fragmentare, tezele actorilor se recunosc a doua zi după cioburi, dărâmături și bucăți de tinichea arsă. Nu e de mirare că ideea unei adunări organizate e complet lipsită de conținut pentru membrii acestei Internaționale imposibile. Orice fel de cooperare direcționată cu ai lor ar însemna un pas spre transcendență, spre non-oboseală, spre non-înfrângere, iar a nu face acest pas e răzbunarea lor cea mai intimă împotriva condițiilor existente.

---

cf. Carl Goldberg, „Terrorism from a Psychoanalytic Perspective", în Jerry Piven, Cris Boyd, Henry Lawton (*ed.*), *Terrorism, Jihad, and Sacred Vengeance*, Gießen, 2004, pp. 212 și urm. Nu e clar dacă acest lucru e valabil și pentru fenomenele, schițate aici, ale negativismului amorf. În ceea ce-i privește pe nenumărații recruți ai islamului militant, informațiile oferite de terapeuți nu sunt relevante. Pe de o parte, în cazul lor, mult citata ură nu joacă practic niciun rol, nu e decât un cod și un habitus contagios, nu un sentiment personal; anumite studii sociopsihologice din S.U.A. au conchis chiar că teroriștii sunt mai puțin nevrotici decât media populației. Pe de altă parte, aceste grupări numeroase nu constituie pacienți potențiali, ci provocatori politici, cărora nu li se poate răspunde decât prin mijloace politice.

Teatrul mondial al amenințărilor

În final, ne vom permite o privire panoramică în stilul unei examinări a istoriei universale și vom privi în urmă, sumar, la avatarurile thymoticului în ultimele două secole, pentru a le plasa pe fundalul celor două milenii monoteiste. Vom vedea cu acest prilej că cele mai puternice două organe responsabile de colectarea metafizică și politică a mâniei din civilizația occidentală – doctrina catolică despre mânia lui Dumnezeu și organizarea comunistă a maselor de mânie antiburgheză și anticapitalistă – n-au rezistat încercărilor timpului și schimbării de mentalitate.

Catolicismul n-a supraviețuit începuturilor modernității decât cu prețul adaptării lui recalcitrante la epocă, adaptare ce s-a întins pe durata a două secole întregi. În această lungă perioadă, el s-a complăcut în gesturi de refuz care, sub anumite aspecte, au semănat până la coincidență cu antimodernismul teocentric de tip islamic și islamist, așa cum îl cunoaștem din surse actuale. În faza lui dificilă, a spumegat împotriva aroganței modernilor, care voiau să transforme religia într-o chestiune privată, și s-a răzvrătit – adoptând stilul unei mișcări de zeloți gata să-l pună pe Dumnezeu mai presus de orice – contra tendințelor de creare a unei culturi de stat laice și sigure de sine în laicismul ei sau, cel puțin, distanțate și neutre față de religie. Schimbarea atitudinii fundamentale a catolicismului era însă inevitabilă pe termen lung, deși nu s-a încheiat înainte de a doua jumătate a secolului XX. Ea a adus cu sine o reconstrucție teologică profundă: pentru a cădea în sfârșit la pace cu modernitatea, Roma a trebuit să se despartă de tradițiile antiumaniste și antiliberale care păreau imposibil de negociat înainte și care-și au originea în absolutismul drepturilor divine. Mutația a atins un punct în care teologia catolică s-a definit pe sine ca organon al unei întemeieri mai profunde a drepturilor omului. Cum era firesc, ea a determinat Biserica să renunțe la intimidarea degradantă a credincioșilor

prin amenințări apocaliptice și prin tonalități înfricoșătoare de tip *Dies irae*. Mai târziu, doctrinele venerabile despre mânia lui Dumnezeu și imaginile judecății răzbunătoare de la sfârșitul veacurilor au fost retrase din circulație în sânul Bisericii, coborând între timp la rangul de simple curiozități ce pot fi inspectate cu delicii, ca un gen *horror* al metafizicii, asta dacă mai suscită vreun interes.

În ceea ce privește tentativa comunismului de a crea un centru mondial de colectare a energiilor thymotice, capabil să aducă profituri umane convingătoare, dezamăgirea și revolta martorilor mai în vârstă ai epocii stafiilor sunt prea recente ca să mai fie nevoie să explicăm de ce orice idee de reluare „îmbunătățită" a unor asemenea experimente este, pentru ei, complet absurdă. În ochii celor tineri, aventura comunistă reprezintă deja o sumbră curiozitate, nu mai puțin gotică decât escatologia dispărută a catolicismului.

Despre motivele, procedeele și promisiunile celor două mari colecte ale mâniei am vorbit în al doilea și al treilea capitol ale acestui eseu. Primul descrie consecințele dizolvării lor – atrăgând atenția schematic asupra plutirii în derivă a răzbunării la începutul situației postcreștine –, ca și acest al patrulea capitol, care abordează lipsa de adăpost a mâniei în situația postcomunistă. Nu am avut totuși ambiția să studiem raporturile posibile și reale dintre catolicism și comunism, deși, într-adevăr, ar fi fost tentantă ideea de a portretiza comunismul ca formă secularizată a teologiei creștine a mâniei, ba chiar ca versiune materialistă a ideii de imperiu al lui Dumnezeu. Să ne mulțumim deci cu remarca – pe care n-o vom dezvolta aici – că, într-adevăr, comunismul a avut în multe privințe trăsăturile unui al doilea catolicism. Când, în anul 1848, s-a afirmat pe un ton de satisfacție triumfătoare că o stafie umblă prin Europa, semănând groază și spaimă în toate guvernele, de la Paris la Sankt Petersburg, această formulă făcea dovada unei situații de după „moartea lui Dumnezeu", în care funcția Judecății de Apoi – pe lângă numeroase alte atribuții ale lui Dumnezeu – trebuia transferată unor agenții pământești. Prin forța lucrurilor, comunismul timpuriu a avut privilegiul să primească această moștenire. Caracterul „spectral" al mișcării, pe care Jacques Derrida l-a subliniat în cartea lui citată aici de mai multe ori, *Spectrele lui Marx*, nu decurge neapărat, așa cum sugerează Derrida, din calitatea comunismului de utopie rațională

și, prin urmare, de produs al gândirii, care oricum n-ar putea să apară decât sub formă de spectru și niciodată ca un personaj în carne și oase. Ceea ce i-a dat de la bun început comunismului în ascensiune forța unei stafii și energia necesară să-și atragă reflexele paranoide ale propriilor adversari a fost capacitatea lui, vizibilă de timpuriu, de a lansa o amenințare credibilă: aceea că va revoluționa condițiile existente. Când și-a pierdut această capacitate, a fost compromis și ca spectru – și nicio tentativă de reanimare la congrese filozofice nu-i va reda acestui dovleac gol pe dinăuntru puterea de a bântui.

După colapsul comunismului, afacerea constând în răzbunarea istoriei universale – în termeni mai generali, afacerea compensării universale a suferinței – era sortită să scape din mâinile agenților umane. Prin urmare, Biserica Catolică a avut toate motivele să se pună în scenă ca veritabil post-comunism, ba chiar ca suflet al unui comunism autentic și spiritual, iar misiunea teatrală a lui Karol Wojtyła a fost să profite de această ocazie. Mesajul catolic include, ce-i drept, întoarcerea la atitudinea clasică a conservatorismului moral, potrivit căreia și omul prezentului trebuie să se elibereze de mânie și de revoltă pentru a regăsi ceea ce a pierdut în cursul evenimentelor de la 1789: răbdarea și umilința. Când se fac asemenea recomandări, se trece de obicei cu vederea faptul că virtuțile atât de lăudate stau pe temelii fragile dacă nu le vine în sprijin forța de amenințare exercitată de o teologie a Judecății de Apoi, teologie susceptibilă să fie propovăduită convingător.

Aceste observații sugerează că figura hegeliană a unei viclenii a rațiunii are încă – fapt de necontestat – o anumită utilitate, oricât de ascetică ar fi speranța de a găsi azi indicii pentru existența unei rațiuni ascunse în istorie. Dacă ar fi să rezumăm cu detașare performanțele comunismului, ar trebui să amintim în primul rând efectele lui externe, care le depășesc cu mult în productivitate pe cele interne. Acestea s-au dovedit însă atât de paradoxale, încât n-au fost exprimate aproape niciodată explicit. Nu e nevoie să mai evocăm aici eforturile, recunoscute adesea, ale Uniunii Sovietice în lupta contra armatelor invadatoare ale național-socialismului. Cel mai important efect extern al comunismului real s-a produs, de fapt, abia după 1945, când, în zăngănitul de arme al regimului stalinist și al avanposturilor lui din Europa Centrală și Occidentală, a luat naștere o șansă istorică unică: șansa de a desăvârși sistemul statului social european.

În mod ironic, banca mondială a mâniei a repurtat cea mai importantă victorie sub forma unui efect secundar neintenționat. Acumulând un potențial de amenințare politică și ideologică de-a dreptul înspăimântător, ea și-a ajutat foștii adversari principali – socialiștii și social-democrații moderați din Occident – să ajungă la apogeul capacității lor de acțiune istorică. Mai exact, a sprijinit partidele socialiste integrate în parlamentele din Europa în efortul lor de a-i obliga pe directorii generali liberali și conservatori ai capitalului la o abundență nemaiîntâlnită de concesii privind redistribuirea bogăției și extinderea rețelelor sociale. În acest context, partenerilor sociali din Vest li s-a părut plauzibil să treacă sub tutela statului părți mari din industria națională, mai ales în Franța și în Marea Britanie.

Dacă e adevărat că suveranitatea se definește prin capacitatea de a amenința convingător, atunci partidele salariaților și sindicatele au obținut cele mai mari efecte de suveranitate în virtutea unei amenințări indirecte – aceea de a declanșa lupta de clasă – pe care au reușit s-o introducă în negocierile tarifare fără a mai fi nevoite să strângă pumnul în fața celeilalte părți contractante. Era suficient să atragă atenția discret asupra realităților din Lumea a Doua pentru a lămuri patronatul că și aici pacea socială avea un preț. Rezumând, putem spune fără exagerare că victoriile sociale repurtate în Europa după război – îndeosebi mult invocatul capitalism renan, cu sistemul lui social extins și cu excesiva lui cultură terapeutică – au fost daruri ale stalinismului: fructe ale mâniei care totuși nu s-au putut coace pentru a atinge un grad satisfăcător de dulceață decât după ce au fost exportate în țări cu climă mai liberă.

Costurile pentru pacea socială din Vest au trebuit să fie recalculate din temelie atunci când potențialul de amenințare al stângii a început să slăbească progresiv – mai ales din cauză că funcția Uniunii Sovietice de a emite amenințări la adresa Occidentului era din ce în ce mai puțin credibilă. Cel târziu în faza finală a epocii lui Brejnev, premisele oricărei activități de misionariat și de expansiune regizate cu succes de la Moscova au încetat să mai existe. Nici maoismul n-avea să mai însemne vreodată, în afara granițelor Chinei, mai mult decât un foc de paie alimentat de romantismul rustic al Lumii a Treia (să ne amintim de excursiile confuze întreprinse de Che Guevara în Africa și în Bolivia) și de starea de abandon emoțional a studenților de condiție bună de la universitățile occidentale.

Era oricum evident că Estul – din pricina ignoranței lui dogmatice în chestiunea proprietății – n-avea nicio șansă în concurența cu celălalt mare sistem. Dincolo de asta, în cursul inutilei campanii de zece ani contra franctirorilor afgani susținuți de S.U.A. (1979–1989), armata rusă a dovedit că nu mai era de mult la înălțimea vechii ei reputații.

În aceste condiții, organele salariaților din Occident și-au pierdut privilegiul de a profita, fără vreun efort personal, de frica pe care comunismul le-o inspira agenților capitalului. Pentru tabăra liberal-conservatoare, situația era limpede: în negocierile salariale, cealaltă parte contractantă era slăbită, dacă nu chiar pe punctul de a se dezintegra. Nu mai era în formă din cauza propriei saturații relative, pe de o parte, și a paraliziei insidioase de care suferea, pe de altă parte – paralizie declanșată în urma eroziunii ideologice a stângii.

Consecințele acestor constatări determină atmosfera psihopolitică a Occidentului de la începutul anilor '80 până astăzi; în plus, rezultatele lor se adaugă acum efectelor decisive exercitate de momentul 11 septembrie 2001 asupra climatului mondial și fac să pară din ce în ce mai probabilă o turnură neoautoritară a capitalismului pe un fond de liberalism belicos. Din punctul de vedere al prezentului, anul 1979 trebuie considerat datacheie a ultimei părți a secolului XX. Acest an marchează debutul situației postcomuniste sub un triplu aspect: prin începutul sfârșitului Uniunii Sovietice (după ce trupele ei au invadat Afganistanul), prin venirea la putere a lui Margaret Thatcher și prin consolidarea revoluției islamice din Iran, sub conducerea ayatollahului Khomeini.

Ceea ce se numește neoliberalism n-a fost, în definitiv, decât o recalculare a costurilor pentru pacea internă în țările „economiei mixte" – capitalistă și social-democrată – de tip european sau ale „capitalismului reglementat" de factură americană.[263] Concluzia acestei evaluări era inevitabilă: patronatul occidental plătise prea scump pacea socială sub presiunea politică și ideologică trecătoare a Estului. S-a considerat oportun să se ia măsuri de reducere a costurilor, măsuri care, potrivit tendinței lor, urmăreau să mute accentul de pe ocuparea forței de muncă pe dinamica

[263] *Cf.* Daniel Yergin și Joseph Stanislaw, *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts*, Frankfurt și New York, 1999, pp. 22-87.

întreprinderilor. Într-adevăr, s-a declanșat o adevărată revoluție a *Zeitgeist*-ului: acesta s-a îndepărtat tot mai rapid de etica confortului din deceniile de după război, etică bazată pe spiritul revoltei și pe dirijism (și care n-a supraviețuit decât în Franța), pentru a face loc unei etici neoantreprenoriale a riscului; promotorii acestei etici credeau cu tărie că demoralizarea noii clase a celor care nu mai erau utili, a celor excluși prin triere și a celor care, vrând-nevrând, se mulțumeau cu puțin trebuia acceptată ca factor de cost extern. De atunci, culturile parțiale ale divertismentului și ale gestiunii depresiei se îndepărtează tot mai mult una de alta în interiorul palatului de cristal al Europei. Sfertul de secol scurs de la „revoluția pieței" din Marea Britanie, concepută de Joseph Keith și pusă în aplicare de Margaret Thatcher începând din 1979 (și care s-a extins imediat pe continent și în numeroase părți din lumea occidentală, în special în America lui Reagan, 1981–1988, și a lui Clinton, 1993–2001), demonstrează cât de precise au fost aceste diagnostice și cât de radicale consecințele deduse din ele. Acest lucru apare cel mai limpede în tendința de durată a neoliberalismului: lungul drum spre șomaj care a dat tonul din punct de vedere sociopolitic. Noile condiții au atras după sine ceea ce până atunci fusese de neimaginat: populația din țările europene acceptă mai mult sau mai puțin pasiv rate ale șomajului de 8%–10% și chiar mai ridicate; nici măcar reducerea tot mai sensibilă a prestațiilor sociale n-a reușit să aprindă până acum focul luptei de clasă. Raporturile de suveranitate s-au inversat peste noapte: nu numai că organizațiile salariaților au la dispoziție prea puține mijloace prin care să amenințe eficient, de vreme ce privilegiul amenințării a revenit aproape unilateral patronatului. Acum, patronatul poate chiar să afirme, în mod destul de plauzibil, că totul va fi mult mai rău dacă partea adversă refuză să înțeleagă și să-și asume noile reguli ale jocului.

A treia colectare: poate islamul politic să întemeieze o nouă bancă a disidenței?

Trebuie să avem în minte acest scenariu dacă vrem să înțelegem în ce condiții și-a celebrat terorismul islamist ascensiunea ca factor pe scena puterilor capabile să exercite o amenințare. Inițial, islamiștii nu păreau să fie mai mult decât niște paraziți obraznici ai contextului postcomunist. Pe vremea când și-au făcut intrarea în scenă, nimeni nu ar fi presupus că, prin ei, lua naștere un fel de al treilea catolicism sau o alternativă orientală la comunism. Cu toate acestea, activiștii islamiști au reușit practic de pe-o zi pe alta să li se impună cu insistență mai întâi Statelor Unite, apoi Europei neajutorate, ca substitut de dușman. Din capul locului, această funcție a lor a fost interpretată contradictoriu. Pentru politologii tragici, convinși de necesitatea de a avea mereu un dușman, furia islamismului a echivalat cu un dar al cerurilor. Deși, la început, nu reprezintă neapărat un pericol din punct de vedere material (câtă vreme agenții lui nu au acces la arme de distrugere în masă, iar controlul migrației rămâne suficient de sever), islamismul menține la nivelul dorit tonusul colectivităților iritate din Occident. Pentru adepții idilei liberale, în schimb, teroarea islamistă rămâne un oaspete nepoftit, un fel de graffer nebun care mâzgălește mesaje obscene pe fațadele societății fără dușmani.

Oricum am judeca însă receptarea contradictorie a noii terori de către destinatarii ei occidentali, ea n-ar fi depășit niciodată atât de repede nivelul unui fenomen marginal deranjant (sau, eventual, al unui semn prevestitor de furtună politică) dacă n-ar fi intrat în bilanțuri ca sumă interesantă odată cu recalcularea costurilor pentru pacea socială a societăților occidentale. În timp ce amenințarea comunistă a avut drept urmare, cum am observat, o creștere semnificativă a costurilor presupuse de pacea socială, amenințarea terorii islamiste determină

o scădere sumară a costurilor. Supunând colectivitatea agresată unui stres imaginar, acest terorism face să apară în sânul ei, în ciuda diferențelor sociale adâncite enorm în ultima vreme, sentimentul că aparține unei comunități solidare reale – altfel spus, unei unități de supraviețuire ce luptă pentru propriul viitor. În plus, noua teroare produce, din cauza ostilității ei nediferențiate față de modul de viață occidental, un climat de intimidare difuză, în care problemele securității politice și existențiale au în mod limpede prioritate față de cele ale justiției sociale – *quod erat operandum*.

Prin ridicarea imperativului securitar la rangul de motiv dominant în democrațiile mediatice actuale, *Zeitgeist*-ul a trecut, după 11 septembrie 2001, la un nou ecosistem de amenințări și de măsuri defensive; numai că de astă dată, oricât ar părea de frivol, tendințele amenințătoare ale terorii islamiste indică pur și simplu, din punctul de vedere al capitalismului radicalizat, „direcția cea bună". A simți amenințarea provenită din sursele, între timp familiare, ale Orientului Apropiat înseamnă acum: a distinge acele motive pentru care am putea fi pregătiți să ne obișnuim cu deriva culturii politice occidentale spre situații postdemocratice. Așa-numitul *war on terror* are însușirea ideală de a nu putea să fie câștigat și deci de a nu se sfârși niciodată. Aceste perspective promit o viață lungă trendurilor postdemocratice. Ele creează condițiile în care șefii de stat aleși democratic pot acționa nepedepsit în calitate de comandanți supremi ai armatei. Acolo unde gândirea politică se limitează la deliberările comandamentului suprem, concepte ca democrația și cultura independentă a dreptului sunt simple jetoane într-un joc de strategie.[264]

Peripețiile psihopolitice ale Statelor Unite ale Americii în timpul primei și al celei de-a doua administrații Bush ilustrează aceste complexe cu o abundență de exemple concludente. În decurs de câțiva ani, lumea a văzut cum o democrație favorabilă disensiunilor s-a confruntat cu dispariția brutală a diversității opiniilor politice, prin propagarea voluntară și în cunoștință de cauză a ficțiunii despre un război pe

[264] *Cf.* Eliot Cohen, *Supreme Command: soldiers, Statesmen, and Leadership in Wartime*, New York, 2002.

care întreaga țară avea datoria să-l poarte pentru a supraviețui: câmpul politic al națiunii a intrat peste noapte sub incidența unor forțe omogenizante. Ca în războaiele reale, și în această *drôle de guerre*[265] se ajunge la o paralizie a opoziției interne, paralizie provocată de imperativul patriotic. Această evoluție este, în bună măsură, opera mullahilor neoconservatori din S.U.A., care nu se sfiesc să invoce cu aplomb năluca înfricoșătoare a unui „Al Patrulea Război Mondial"[266], pentru a înăbuși, pe cât posibil, din față orice opoziție intracapitalistă în fața inegalităților sociale crescânde.

Când studiem noua repartizare a potențialelor de amenințare pe hărțile geopolitice ale prezentului, suntem tentați să ne întrebăm în ce fel trebuie înțeles, de fapt, mult invocatul pericol islamist. Prin ce medii acționează el asupra structurii psihopolitice a Occidentului și a statelor islamice? Are el într-adevăr potențialul de a înlocui „comunismul ca dogmă a lumii", așa cum se vorbește de un deceniu în cercurile radicale islamiste dintre Khartoum și Karachi – și nu numai la întâlniri cu ușile închise?[267] Această nouă stafie ce umblă prin Europa, S.U.A. și prin alte părți ale lumii – de unde-și trage ea forța de a amenința care-i neliniștește într-atât pe liderii marilor puteri? Poate islamul politic (indiferent dacă apare cu sau fără o componentă teroristă) să se dezvolte pentru a deveni o bancă alternativă a mâniei? Va deveni el un centru de colectare – înzestrat cu o putere de atracție globală – a energiilor antisistemice sau postcapitaliste? Poate fi utilizat islamismul în eforturile de a scrie mai departe marile narațiuni occidentale despre răzvrătirea celor umiliți și obidiți contra stăpânilor lor vechi și noi? E suficient să medităm intens la conceptul de *djihad* pentru ca acesta să devină un

---

[265] Război ciudat (*fr.*) (*n. tr.*).

[266] *Cf.* Thomas Pany, *Die Fürsten des IV. Weltkriegs. US-Think-Tanks und das Netzwerk der Neokonservativen*, partea I, Telepolis, 28 aprilie 2003. În tabăra occidentală, expresia „Al Patrulea Război Mondial" a fost concepută de autori neoconservatori precum Eliot Cohen, Irving Cristol și Norman Podhoretz ca parolă pentru necesitatea unui vast plan de război contra islamului politic. Să mai amintim că expresia „Al Patrulea Război Mondial" a fost utilizată anterior de subcomandantul Marcos din statul federal mexican Chiapas, care vedea în „globalizare" o agresiune majoră a capitalului asupra săracilor lumii.

[267] *Cf.* Avi Primor, *Terror als Vorwand*, Düsseldorf, 2004, p. 29.

pseudonim al luptei de clasă? Sau, mai degrabă, fronturile formate din ridicarea lumii islamice au, de fapt, un caracter specific, care nu poate fi armonizat cu figurile narative occidentale ale revoluției continue, ale emancipării generalizate și ale realizării progresive a drepturilor omului decât cu prețul unor neînțelegeri și deformări?

Ceea ce califică islamul politic drept posibil urmaș al comunismului sunt trei avantaje care au fost remarcate în mod analog la comunismul istoric. Primul ține de faptul că islamismul se caracterizează printr-o irezistibilă dinamică de misionariat, care-l predispune să formeze o colectivitate în expansiune rapidă, compusă majoritar din noi convertiți – altfel spus, o „mișcare" *stricto sensu*. El nu numai că se adresează, în mod aproape universalist, „tuturor", fără să facă vreo deosebire între națiuni și clase sociale, dar exercită, în același timp, o atracție specială tocmai asupra celor defavorizați, indeciși și indignați (câtă vreme nu e vorba de femei, dar uneori chiar și asupra lor). În plus, stârnește simpatie ca apărător al săracilor – neglijați pe plan atât spiritual, cât și material – și ca inimă a unei lumi fără inimă. Condițiile lejere de acces joacă aici un rol decisiv. Imediat ce e primită în rândurile credincioșilor, o persoană poate fi utilizată fără probleme în spiritul comunității de luptă și chiar ca martir în anumite cazuri. Pătrunderea într-o „comună" vibrantă le dă adesea nou-veniților sentimentul că și-au găsit pentru prima oară o patrie și că joacă un rol care nu e neînsemnat în dramele lumii.

A doua putere de atracție a islamului politic decurge din faptul că e capabil – așa cum doar comunismul a mai fost – să le ofere adepților lui o „imagine a lumii" ușor de înțeles, grandios-teatrală și care, punând lupta pe primul loc, se sprijină pe o distincție netă între prieten și dușman, pe o misiune a victoriei lipsită de ambiguitate și pe o viziune finală utopică și exaltantă: reinstaurarea emiratului mondial, menit să ofere mileniului islamic un cămin global ce s-ar întinde din Andaluzia până în Extremul Orient. Figura dușmanului de clasă e înlocuită astfel cu cea a dușmanului de confesiune, iar figura luptei de clasă cu cea a războiului sfânt, păstrându-se totodată schema dualistă pe care se întemeiază războiul principiilor, un război, prin definiție, lung și bogat

în victime, în a cărui ultimă bătălie, ca de obicei, partea binelui e sortită să învingă.

Ne dăm seama ușor că, în practica politică, așa-numitul fundamentalism nu e atât o chestiune de credință cât una de instigare la acțiune, mai exact de punere la dispoziție a unor roluri ce permit unui număr mare de potențiali actori să treacă de la teorie la practică – mai curând, de la frustrare la practică. Aici se aplică, în general, ceea ce a scos la lumină cercetarea demografică: „Religia toarnă […] gaz peste un foc al cărui combustibil inițial nu provine de la ea."[268] Ca matrice a activărilor radicale, islamismul se situează la același nivel cu comunismul istoric; îi e poate superior, întrucât nu se prezintă, în fața culturii lui de origine, ca mișcare de ruptură radicală, ci de restaurare revoluționară.

Al treilea și desigur cel mai important motiv, din punct de vedere politic, pentru dramatismul, aflat în creștere continuă, al islamului politic (chiar dacă, în prezent, după o serie de înfrângeri, el pare să fi pierdut ceva din atractivitatea inițială) decurge din dinamica demografică a câmpului de recrutare. Asemenea mișcărilor totalitare ale secolului XX, el reprezintă, în esență, o mișcare de tineret – mai exact, o mișcare a bărbaților tineri. Elanul lui rezultă, în principal, din excedentul de vitalitate al unui val gigantic, care ia necontenit proporții, de tineri șomeri fără speranțe sociale, cu vârste cuprinse între cincisprezece și treizeci de ani – în cea mai mare parte, unul dintre cei doi, trei sau patru băieți ai părinților lor –, tineri incapabili să-și consume mânia fără perspective altfel decât participând la primele programe de agresiune ce le ies în cale. Creând în țările lor de bază universuri care se opun ordinii existente, organizațiile islamiste produc rețele de poziții alternative, în care bărbați tineri, dominați de mânie și de ambiție, au voie să se simtă importanți și, implicit, să dea frâu liber imboldului de a ataca dușmani apropiați și îndepărtați, mai bine azi decât mâine.

Aceste grupuri imense din punct de vedere cantitativ constituie escorta naturală a agitatorilor din vechea generație, ale căror predici decurg de la sine din predispoziția clientelei lor de a se indigna – tradiția

[268] Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zürich, 2003, p. 31.

islamică nefăcând decât să le ofere formele semantice prin care ei pun în cuvinte tensiunile furiei și ale violenței din prezent. Ca într-o experiență de laborator, această stare de lucruri s-a revelat cu ocazia „tulburărilor spontane" puse la cale după publicarea caricaturilor daneze despre Mahomed, în februarie 2006. În timp ce europenii cuminți își băteau capul să le ceară scuze unor musulmani pretins sau real ofensați, niște activiști anonimi au continuat, în Irak, să învârtă roata provocării – mai bine zis, a autostimulării războinice –, distrugând printr-un atentat cu bombă Moscheea de Aur de la Samarra, unul dintre principalele sanctuare șiite, situată la nord de Bagdad, ceea ce a declanșat contraatacuri în cursul cărora au fost devastate zeci de lăcașe de cult sunnite. Aceste evenimente vorbesc de la sine. Ele sugerează mai curând foamea de pretexte a grupărilor gata de atac decât un conflict presupus inevitabil între civilizații. Agitatorii ar fi mâhniți să afle că vinovaților din exterior le pare foarte rău pentru ce au făcut.

Din acest punct de vedere, putem spune că islamul, așa cum îl utilizează islamiștii, s-a transformat într-un ready-made religios, foarte adecvat unor obiective de mobilizare.[269] Utilitatea lui în acest domeniu ține de anumite trăsături ale dogmei musulmane, care și-a făcut, de la bun început, un crez din lupta împotriva „necredincioșilor". Cititorul neavizat al Coranului nu poate să nu se mire constatând că o carte sfântă îi amenință aproape pe fiecare pagină, fără teama de a se dezminți, pe dușmanii profetului cu caznele focului veșnic. Nu scăpăm de această nedumerire nici măcar ascultând explicațiile erudiților, care încearcă să deducă pasajele polemice ale Coranului din contextul istoric: profetul, spun ei, lansează o critică presocialistă la adresa bogaților din vremea lui, negustorii fără scrupule de la Mecca, străini de valorile egalitare și generoase ale vechii culturi tribale arabe. Pe aceste valori și-ar fi întemeiat învățătura Mahomed atunci când le-a cerut adepților lui să-i ocrotească pe cei slabi. Nici aluzia, plauzibilă inițial, la privilegiul monoteist al zelului față de Dumnezeu și împotriva necredincioșilor nu oferă o explicație pe de-a-ntregul satisfăcătoare, căci la fel de evi-

[269] În legătură cu logica ready-made-ului în afara și înăuntrul sferei artistice, *cf.* Boris Groys, „*Ready-made*-ul lui Marcel Duchamp", *op. cit.*, *loc. cit.*

dent e faptul că nimeni nu s-ar sinchisi de pasajele întunecate ale Coranului dacă n-ar exista aceste bande de căutători ai lui Dumnezeu numărând milioane de membri setoși de violență, care-și pregătesc cuvintele în măsură să le justifice faptele viitoare (în timp ce pasajele explozive comparabile din psalmii imprecatorii ai Vechiului Testament lasă de mult rece publicul, și așa redus, al bisericii și al sinagogii).

Dacă rata natalității ar rămâne constantă, noile mobilizări – legitime sau nu din perspectiva teologiei Coranului – ar putea, până la jumătatea secolului XXI, să influențeze doar în emisfera arabă mai multe sute de milioane de tineri care nu-și găsesc un orizont de sens atractiv din punct de vedere existențial decât angajându-se în proiecte de autodistrugere disimulate politic și religios. În miile de școli coranice răsărite în ultima vreme ca ciupercile după ploaie, și unde germinează excedente de bărbați tineri clocotind de mânie, mulțimile tumultuoase sunt dresate în litera războiului sfânt. Doar o mică parte se va manifesta în terorismul extern; majoritatea covârșitoare va fi investită probabil pe pământ arab, în războaie civile cu pierderi de vieți omenești – războaie anticipate de masacrul irano-irakian dintre 1980 și 1988, dar ale căror proporții cantitative promit să fie monstruoase. Ne putem aștepta la gigantice lupte între beligeranții șiiți și cei sunniți – lupte al căror preambul este, după toate aparențele, distrugerea de către fiecare dintre părți a moscheilor și a lăcașelor sfinte aparținând adversarului. E limpede că și Israelul trebuie să se aștepte la noi încercări. Fără o politică de îngrădire clarvăzătoare, enclava iudaică nu va supraviețui următoarelor decenii. Adevărul e că nici cunoscătorii situației nu au idee cum ar putea fi stăvilit pe cale pașnică acest *youth bulge*[270] musulman ce crește amenințător – cel mai numeros val de tineri bărbați cu potențial genocidar din istoria umanității.[271]

---

[270] Explozia tinerilor (*engl.*) (*n. tr.*).

[271] În legătură cu potențialele genocidare ale secolului XX, cu precădere în Orientul Apropiat, *cf.* Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht*, op. cit., loc. cit. Același autor decide sec: următoarele douăzeci de premii Nobel pentru pace trebuie acordate celor care vor avea idei despre cum pot fi rezolvate aceste tensiuni fără violență!

Aceste referiri la actuala susținere de masă a mișcărilor radical-islamiste marchează totodată granița dincolo de care ele nu mai pot fi comparate cu comunismul istoric. Promotorii de azi și de mâine ai ideii expansiunii islamiste nu seamănă câtuși de puțin cu o clasă de muncitori și de salariați care-și unesc forțele pentru a pune capăt propriei mizerii cucerind puterea de stat. Ei constituie mai degrabă un subproletariat furios, mai rău: o mișcare disperată, compusă din persoane superflue pe plan economic și inutilizabile pe plan social, pentru care nu există decât foarte puține poziții acceptabile în propriile sisteme, chiar presupunând că aceste persoane ar ajunge la putere prin lovituri de stat sau prin alegeri. Având în vedere datele demografice, imaginile pe care și le fac asemenea mișcări despre dușman nu pot fi definite sociologic, cum a fost cazul „clasei exploatatorilor" în sens marxist, ci doar religios, politic, cultural; în interior ele se opun elitelor, demne de dispreț în ochii activiștilor deoarece fac prea multe concesii politice Occidentului; în exterior, se opun Occidentului ca atare, prezentat drept chintesență a importurilor culturale jignitoare, corupătoare și obscene. În mod firesc, liderii lor vor încerca, mai devreme sau mai târziu, să pună stăpânire pe statele rentiere din Orientul Apropiat, pentru a se instala în poziții-cheie, de unde vor comanda redistribuirea fabuloaselor bogății obținute din comerțul cu petrol. Astfel ar putea să-și liniștească provizoriu clientela, permițându-i să profite și ea de mana petrolieră. Cum creșterea prețului energiei va încuraja, în următoarele decenii, nepăsarea față de reforme a actualelor teocrații petroliere, e mai mult decât probabil ca în aceste țări să izbucnească revolte populare. Cazul Iranului a arătat ce se poate întâmpla atunci.

Pe cât de just e, așadar, faptul că teocrația islamistă se sprijină pe pretenția – totalitară formal și material – de a ordona, într-o societate virtualmente islamizată, toate elementele vieții după dreptul coranic, pe atât de puțin ar fi ea în măsură să facă față realităților economice, politice, tehnice și artistice ale epocii prezente. În timp ce comunismul incarna o formă autentică a tendințelor de modernizare occidentale și constituia chiar avangarda ei în anumite privințe – nu însă sub aspect economic –, islamismul politic poartă scrise pe frunte desincronizarea față de lumea modernă și atitudinea fundamental antimodernă, de unde și relația lui perturbată cu cultura științifică mondială și raportul

lui întotdeauna parazitar cu tehnologia militară occidentală. Dinamica demografică externă a lumii islamice nu poate deocamdată să schimbe nimic în acest sens. Între 1900 și 2000, populația islamului a crescut de la 150 de milioane la 1,2 miliarde, adică de opt ori. „Arma demografică" este, ce-i drept, așa cum a arătat Gunnar Heinsohn, de origine modernă[272]; ea se va întoarce însă, în mod necesar, împotriva posesorilor ei dacă nu găsește oportunități de expansiune și de emigrare. Când unul dintre liderii organizației Hamas, medicul palestinian Abdel Aziz al-Rantissi, anunța recent că secolul următor va fi secolul islamului, el făcea o greșeală obișnuită în epoca noastră: confunda cultura cu biomasa. N-ar putea să aibă dreptate decât în cazul puțin probabil în care lumea islamică în întregul ei ar reuși să iasă curând din înapoierea a cărei vină o poartă ea însăși. Chiar și cei mai binevoitori interpreți nu au decât idei neputincioase despre cum ar trebui să se întâmple acest lucru.

Privită prin prisma acestor reflecții, deturnarea celor două avioane care au lovit, în dimineața zilei de 11 septembrie 2001, turnurile complexului World Trade Center din New York nu a fost o demonstrație islamistă de forță, ci simbolul unei perfide lipse de mijloace, care nu putea fi compensată decât printr-un sacrificiu uman ascuns sub aparențe sacre. Niciun Marx al islamului politic nu va putea să afirme vreodată că, deși s-a dezvoltat în sânul civilizației occidentale, tehnologia modernă nu-și va afla menirea deplină decât în mâinile utilizatorilor islamici. Lecția lui 11 septembrie este că dușmanii Occidentului își pun toate speranțele în întoarcerea răzbunătoare a instrumentelor occidentale contra creatorilor lor. Islamofilul Friedrich Nietzsche ar trebui să-și revizuiască azi judecățile. Blestemul proferat de el la adresa creștinismului s-a adaptat – pe la spatele lui, ca să zicem așa – unui alt destinatar. Islamismul radical al zilelor noastre oferă primul exemplu al unei pure ideologii vindicative, care nu e în stare decât să pedepsească, dar nu produce nimic.[273]

Slăbiciunea islamului ca religie politică – indiferent dacă el ia forme moderate sau radicale – ține de orientarea lui fundamental paseistă.

---

[272] Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht*, op. cit., pp. 72-112.

[273] Cu privire la creativitatea politică și culturală a creștinismului modern, *cf.* Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, op. cit.

Până acum, corifeii lui nu pot formula, pentru lume, decât concepte nontehnice, romantice și redate în tonuri de mânie. În următoarea jumătate de secol, o retorică a grandorii mânioase va putea, fără îndoială, să fortifice masele contestatare ce cresc amenințător în Orientul Apropiat și Mijlociu. Ca mobilizator al unor rezerve thymotice impresionante, islamismul n-a ajuns încă nici pe departe la capătul posibilităților sale. Mirajul, întreținut de activiști, al unui mare imperiu islamic de factură neomedievală va continua să inspire nenumărați visători înrudiți în spirit, chiar dacă premisele politice ale acestui imperiu lipsesc cu desăvârșire. În schimb, din imperialismele regionale islamice nu pot evolua decât cel mult puteri mijlocii convenționale. E improbabil – dacă nu chiar imposibil – ca ele să dea naștere unor creații culturale exportabile, care să stârnească, în altă parte, un libido al imitației. Decisiv pentru mersul lucrurilor rămâne faptul că, în orientarea lor actuală, capetele islamismului sunt complet incapabile să contribuie la scrierea, și cu atât mai puțin la *pre*scrierea, următoarelor capitole din evoluția culturală, oricât de mândre ar fi țările lor de origine să poarte „stindardul victorios al reproducerii"[274]. Până acum, islamul nu are la dispoziție nimic prin care să perfecționeze în mod creativ condițiile de existență tehnologice, economice și științifice ale umanității în secolul XXI. Ar fi o realizare titanică dacă ar reuși măcar să-și modernizeze, într-un timp nu prea îndepărtat, propriile resurse. Singurul lucru sigur e că s-a deșteptat din somnul lui dogmatic. După o stagnare de secole, se întoarce pe scena lumii, dar numai ca să descopere stânjenit că e incapabil să refacă legătura cu marile fapte culturale ale islamului cosmopolit, moderat și creator de până în secolul al XIII-lea. Ar putea să mai treacă o sută de ani până când promotorii lui se vor remarca nu atât prin amenințări, cât prin performanțe.

Pentru Occident, nu va fi o perioadă de așteptare vidă. De vreme ce în lumea islamică mai multe state explozive din punct de vedere demografic așteaptă semnalul de pornire cu planuri de politici imperiale agresive – mai ales Iranul și Pakistanul, dar și, în mai mică măsură, Egiptul și Marocul –, Occidentul se va confrunta, în următoarele decenii, cu o serie de ofensive incoerente, dar susceptibile de a se alia

[274] Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht*, op. cit., pp. 24 și urm.

provizoriu, ofensive ce ar putea să amintească de mișcările de emancipare semimoderne ale perdanților mânioși din perioada cea mai neplăcută a Italiei și a Germaniei.

În aceste împrejurări, islamismul nu prea are șanse să joace, ca potențial succesor al comunismului, rolul unei mișcări mondiale de opoziție. În realitate, această perspectivă e complet iluzorie. E practic imposibil să ne imaginăm că islamismul ar putea să organizeze o nouă colectă universală a potențialelor de disidență din țările capitalismului globalizat. În schimb, o serie de mari bănci regionale ale mâniei vor acumula încă, pe durate lungi, impresionante potențiale thymotice. După toate probabilitățile însă, ele își vor cheltui capitalul în mod sângeros, în loc să-l investească în realizări culturale și economice capabile să reziste în viitor. Pentru prima jumătate a secolului XXI, mișcările de tineret islamiste din peste zece țări ale Orientului Apropiat și Mijlociu constituie focarele de răzvrătire susceptibile să aibă cele mai mari repercusiuni de pe hărțile lumii în criză desenate de analiștii strategici. Dar orice ar produce, în următoarele decenii, asalturile islamiștilor în vederea unei politici a mâniei (iar viitorii douăzeci, treizeci de ani ar putea să devină cele mai funeste perioade din toate timpurile, dacă se vor materializa scenariile *worst-case*[275]), proiectele lor vor depăși cu greu, din motive imanente, nivelul unui romantism negru al politicii. Autodistrugerea inutililor: așa am putea să numim principiul mobilizărilor care, pe drumul ocolit al luptelor care se declanșează la porunca lui Dumnezeu, urmăresc un țel întunecat.

Pe cei care mai cred că istoria lumii trebuie să se desfășoare sub forma Judecății de Apoi îi așteaptă mari deziluzii. În orice caz, ar trebui să-și caute alți judecători. Cum tribunalele penale nu au nimic bun de oferit, ar putea fi vorba, cel mult, de tribunale arbitrale. După cum arată lucrurile acum, doar capitalismul global se pretează la acest rol. Numai el ar putea, în repriza următoare a jocului, să se transforme în propriul lui adversar, supunându-se la o tensiune suficient de înaltă pentru a se lua în serios în calitate de competitor hotărât să se bată pe viață și pe moarte.

---

[275] Cele mai rele posibil (*engl.*) (*n. tr.*).

Concluzie

Dincolo de resentiment

După tot ce am afirmat în cursul acestui studiu, ar fi greșit să pretindem că mânia și-a trăit cele mai bune momente ale ei. Dimpotrivă, ne-am convins că ea (alături de frații și surorile ei thymotice, mândria, nevoia de afirmare și resentimentul) constituie o forță elementară în ecosistemul afectelor, indiferent dacă e definită interpersonal, politic sau cultural. Această teză rămâne valabilă chiar dacă în viitor mânia nu se va mai putea concretiza în colecte universale de tip comunist, ci doar în acumulări regionale. Dacă pornim de la premisa că nu mai există cale de întoarcere dincoace de nivelul deja atins al psihologiei politice, energiile thymotice pe care le-am analizat aici (urmând diverse impulsuri) trebuie acreditate oficial într-o imagine mai justă a realului, chiar dacă până acum au căzut victimă unei desconsiderări organizate.

Ceea ce a luat sfârșit în mod indiscutabil și apare acum cu toată claritatea e constelația psihoistorică a gândirii vindicative sublimate politic și religios, constelație care a marcat spațiul procesual creștino-socialisto-comunist. Nietzsche a caracterizat-o pertinent atunci când – referindu-se la Sfântul Pavel și la invenția lui, „creștinismul" – a formulat acest diagnostic: resentimentul poate fi și el genial. Câtă vreme legătura dintre spirit și resentiment a fost stabilă, dorința ca în lume să existe dreptate – fie dincolo de viața pământească, fie în istoria în desfășurare (*geschehende Geschichte*) – s-a refugiat în ficțiunile prezentate aici în detaliu: teologia mâniei lui Dumnezeu și economia mondială thymotică a comunismului. În ambele sisteme era în joc nu mai puțin decât rectificarea conturilor de suferință și de nedreptate ale unei lumi care-și pierduse echilibrul moral. Ambele și-au încercat norocul în misiunea de a valoriza pozitiv resentimentul, ca să țină treaz simțul

pentru caracterul inacceptabil al lumii bazate pe nedreptate. Eforturile lor au dat naștere, în civilizația occidentală, acestui fenomen extrem de neverosimil care este „critica" – dacă prin critică înțelegem spiritul, îmboldit de un resentiment devenit genial, al nesupunerii în fața faptelor pure și mai ales a faptelor de nedreptate. „Critica", în acest sens, nu este privilegiul absolut al Occidentului, chiar dacă, în Occident, s-a dezvoltat în forma ei clasică; ea e prezentă în orice civilizație care a reușit să se sustragă dominației exercitate de mobiluri servile, holistice, monologice și masochiste. Cine e interesat să afirme posibila universalitate a formelor de politică și de viață democratice ar trebui să se raporteze la culturile deliberării, la practicile dezbaterii și la tradițiile criticii proprii „celorlalți" ca la niște surse de democrație regională.[276]

Următoarea idee trebuie reținută ca axiomă: în condițiile globalizării, nicio politică vizând compensarea la scară mare a suferințelor umane nu mai este posibilă dacă se întemeiază pe resentimentul provocat de o nedreptate din trecut, indiferent că e transfigurată în termeni de mântuire a lumii, de mesianism social sau de mesianism democratic. Această descoperire trasează granițe înguste productivității morale a mișcărilor de reproș, chiar dacă ele – ca socialismul, feminismul, postcolonialismul – s-au pus în slujba unor cauze în fond respectabile. Mult mai important e acum ca alianța venerabilă și fatală dintre inteligență și resentiment să fie delegitimată și înlocuită cu paradigme durabile, întemeiate pe o înțelepciune a vieții eliberată de venin. Criteriile lor nu sunt chiar atât de noi – John Locke, gânditorul și precursorul burgheziei engleze liberale, le-a exprimat simplu în 1689: e vorba despre drepturile fundamentale la viață, la libertate și la proprietate.[277] În ceea ce privește povestea de succes a acestei triade, faptele istorice sunt evidente: numai în acele regiuni ale lumii în care sunt respectate aceste norme se produc clarificări reale. Două sute de ani mai târziu, Friedrich Nietzsche – ce-i drept, patetic la nivelul formei, dar cu deplină justețe terapeutică – a completat aceste premise ale proceselor

[276] *Cf.* Amartya Sen, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, 2005.

[277] John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt/Main, 2006.

de civilizare reușite cu un program igienic care pune pe ordinea de zi eliberarea de spiritul resentimentului. Grija lui Nietzsche era să înlocuiască figura toxică numită „umilință răzbunătoare" cu o inteligență care se convinge din nou de mobilurile ei thymotice. Se înțelege că nu se poate ajunge aici fără o cultură nedisimulată a ambiției. Aceasta din urmă ar trebui să fie postmonoteistă, în sensul că ar străpunge radical ficțiunile metafizicii vindicative și ale reflexelor ei politice. Țelul este o meritocrație menită să reechilibreze, la nivel intracultural și transcultural, o morală antiautoritară relaxată, prin cristalizarea unei conștiințe a normelor și prin respect pentru drepturile inalienabile ale persoanei. Aventura moralei are loc în paralelogramul forțelor elitare și egalitare. Numai în acest cadru se poate imagina mutarea accentului de pe instinctele de apropriere pe virtuțile de dăruire.

Mizele acestui program formativ sunt mari. E vorba de crearea unui *code of conduct*[278] pentru complexe multicivilizatoare. O asemenea schemă trebuie să fie suficient de rezistentă pentru a face față faptului că lumea comprimată sau globalizată rămâne până una-alta multimegalomană și interparanoică. Un univers populat de actori energici și iritabili din punct de vedere thymotic nu se lasă integrat de sus prin sinteze ideale; el nu poate fi decât ținut în echilibru prin relații de tip forță-contra-forță. Marea politică se face doar sub forma exercițiilor de echilbru. A exersa echilibrul înseamnă a nu evita nicio luptă necesară și a nu provoca nicio luptă inutilă; mai înseamnă a nu considera pierdută competiția cu procesele entropice (în special distrugerea mediului și demoralizarea). În acest scop e nevoie să învățăm să ne privim mereu cu ochii celorlalți. Ceea ce trebuia să realizeze înainte umilința religioasă suprasolicitată e acum de datoria unei culturi a raționalității, întemeiate pe observații de ordinul al doilea. Doar ea poate să contracareze naivitatea nocivă, îmbinând voința de afirmare cu relativizarea de sine. Îndeplinirea acestor sarcini cere timp, dar nu e vorba de timpul istoric al epopeii și al dramei tragice. Timpul esențial trebuie definit ca timp al învățării pentru procesele de civilizare (*Lernzeit für*

[278] Cod de bune practici (*engl.*) (*n. tr.*).

Zivilisierungen). Cine nu vrea decât să facă „istorie“ rămâne în urma acestei definiții.

Cuvântul „exercițiu“ nu trebuie să ne inducă în eroare: se exersează mereu în vederea unui pericol real ce trebuie prevenit pe cât posibil. Greșelile nu sunt permise, dar sunt probabile. Dacă exercițiile decurg favorabil, s-ar putea constitui un set de discipline valabile intercultural, set care poate fi desemnat pentru prima oară, pe bună dreptate, printr-o expresie utilizată până acum întotdeauna pripit: „civilizație universală“ (*Weltkultur*).

Cuprins

Introducere
Primul cuvânt al Europei 5
Lumea thymotică: mândrie și război 17
Dincolo de erotică 21
Teoria ansamblurilor mâniei 29
Premisele grecești ale luptelor moderne.
Doctrina thymos-ului 33
Momentul lui Nietzsche 37
Capitalismul împlinit: o economie a generozității 41
Situația postcomunistă 51

I. Afacerile mâniei în general 61
Răzbunarea povestită 67
Agresorul darnic 75
Mânie și timp: explozia simplă 80
Forma de proiect a mâniei: răzbunarea 82
Forma bancară a mâniei: revoluția 85
Puterea terifiantă a negativului 89

II. Dumnezeul mânios:
spre inventarea băncii metafizice a răzbunării 95
Preludiu: răzbunarea lui Dumnezeu împotriva
lumii seculare 99
Regele mâniei 105
Întreruperea răzbunării 109
Acumularea primitivă a mâniei 112
Genealogia militantismului 117

Masa de mânie autoagresivă 120
Mânia hiperbolică:
apocaliptica iudaică și cea creștină 124
Recipiente ale mâniei, depozite infernale:
pentru o metafizică a stocajului definitiv 129
De ce căutarea de motive pentru mânia lui Dumnezeu
nu duce nicăieri – sofisme creștine 134
Elogiul purgatoriului 143

III. Revoluția thymotică
Despre banca mondială comunistă a mâniei 149
Când o revoluție nu e de ajuns 151
Voioșii lugubre 155
Proiectul epocal: a stârni thymos-ul celor umiliți 159
Indignarea fără teorie sau clipa anarhiei 167
Conștiința de clasă: thymotizarea proletariatului 173
Despre apariția sistemului bancar nonmonetar 184
Cominternul:
banca mondială a mâniei și băncile populare fasciste 195
Procurarea mâniei prin împrumuturi de război 219
Maoismul: despre psihopolitica furiei pure 229
Mesajul lui Monte-Cristo 241

IV. Dispersia mâniei în era centrului 247
After Theory 249
Erotizarea Albaniei sau: Aventurile sufletului postcomunist . . . 257
Capitalismul real: amânarea colapsului
în sistemele bazate pe dinamica lăcomiei 264
Disidența risipită – Internaționala mizantropică 275
Teatrul mondial al amenințărilor 288
A treia colectare: poate islamul politic
să întemeieze o nouă bancă a disidenței? 294

Concluzie
Dincolo de resentiment 305

Grupul Editorial ART
Comenzi – Cartea prin poștă
C.P. 4, O.P. 83, cod 062650, sector 6, București
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 369.31.99
Comenzi – online
www.editura-art.ro